Christliche Dogmatik.

Christliche

Dogmatik

von

Dr. Alois Emanuel Biedermann,

Professor der Theologie in Zürich.

Zürich.

Verlag von Orell, Füssli & Co.

1869.

Druck von **Fisch, Wild & Comp.** in Brugg.

Vorwort.

Indem ich der theologischen Welt hiemit mein System der christlichen Dogmatik übergebe, erfülle ich eine längst übernommene wissenschaftliche Verpflichtung, an die ich von befreundeter und von gegnerischer Seite oft genug bin gemahnt worden. Ich hoffe, die Verzögerung, die in verschiedenen Umständen, nie aber in zurücktretender Freudigkeit und sinkendem Muth zur Sache ihren Grund hatte, sei der Arbeit nicht zum Schaden gewesen. Was sich auch im Urtheil der Wissenschaft als ihr objectiver Werth herausstellen mag: ich kann sie nun wenigstens als die subjectiv ausgereifte Frucht meines theologischen Denkens bieten. Gleichwohl trägt sie in ihrer äussern Form eine gewisse Ungleichheit und damit den Schein des Unfertigen an sich. Aber in der That auch nur den Schein. Ich habe, nachdem ich den ganzen Stoff schon vielfältig in meinen akademischen Vorträgen durchgearbeitet hatte, für die Veröffentlichung das Ganze zuerst vollständig in die Paragraphen gefasst. Diese sind nicht etwa bloss erweiterte Titel, Angabe des Thema's für die erst nachfolgende Gedankenentwicklung; sondern sie enthalten diese schon selbst ganz in sich, aber auf den kür-

zesten, knappesten Ausdruck gebracht. Ich darf wohl sagen: an diesen Paragraphen ist vom ersten bis zum letzten jeder mit der Präcision abgewogen, die man von einer „exacten" Wissenschaft verlangt. Am liebsten hätte ich nun, breitspurigen Büchern überhaupt abhold, das Werk einfach in dieser seiner nackten Paragraphenform erscheinen lassen, namentlich auch, damit die innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Ganzen dem Leser durch keinerlei Beiwerk abgeschwächt entgegentrete. Allein ohne alle weitern Ausführungen konnte ich es doch nicht lassen, und indem ich mich hiebei jeweilen auf das zur Begründung Nothwendige beschränkte, unter allen Umständen aber das Ganze in Einem Bande wollte erscheinen lassen, ist diese äussere Ungleichheit entstanden.

Vorab musste ich doch in dem ersten, principiellen Theil die in den Paragraphen auf ihren kürzesten Ausdruck gebrachten leitenden Grundgedanken wenigstens so weit ausführen, dass dem Leser ihr vollständiger Sinn und Zusammenhang klar werden kann. Wo dann später der Gedankengang nur in der knappen Paragraphenform fortschreitet, darf ich auch vom Leser verlangen und erwarten, dass er Schritt für Schritt jedes Wort ganz genau so nehme, wie dessen Sinn sich streng aus dem Vorausgehenden ergiebt. Diess Buch ist überhaupt zum Studiren und nicht zum blossen Lesen bestimmt und eingerichtet. Für solche, die bei einem theologischen Buche nur nach Stichwörtern fahnden und dann sofort mit ihrem Urtheil über „Glauben" oder „Unglauben" des Autors und damit auch über den Werth des Buches fertig

sind, — für solche Leser habe ich nicht geschrieben. Da ich aber nicht verwehren kann, dass auch solche es lesen, oder doch wenigstens hineinblicken, um dann — vielleicht noch gar vom hohen theologischen Richterstuhl herab — darüber abzusprechen: so seien diese zum voraus vor den scharfen Fussangeln gewarnt, in die eine zutäppische Absprecherei gerathen dürfte.

Weiter hatte ich im zweiten, geschichtlichen Theil, wo die Paragraphen nur die Resultate exegetischer und historischer Forschung in ihrer systematischen Verwerthung zusammenfassen, doch wenigstens die Belege und oft auch eine weitere Begründung hinzuzufügen. Ich habe mich dabei auf das Wesentlichste beschränkt. Ich hoffe, auch entschiedenste Gegner meines eigenen theologischen Standpunktes werden mir wenigstens das Zeugniss historischer Objectivität nicht versagen. Der „Schriftgläubige“ soll an diesem Ort die Schriftlehre, der „Symbolgläubige“, und zwar jeder Confession, die Kirchenlehre ungeschmälert treu erhalten.

Endlich musste ich im dritten, kritisch-speculativen Theil neben den speculativen Cardinalpunkten doch auch die Kritik, deren wesentliche Momente zwar alle in ihrem innern Zusammenhang in den Paragraphen enthalten sind, in Anbetracht der theologischen Harthörigkeit für die Kritik, wenigstens in den brennenden Fragen ausführlicher darlegen. Da es mir aber hier durchweg nur um den Gegenstand selbst und nicht um die Geschichte der wissenschaftlichen Verhandlungen über denselben zu thun war, so habe ich mich begnügt

mich hiefür auf einige klassische Zeugen zu berufen, die jedem zur Hand sind, oder doch zur Hand sein sollten. Wem es auf das hin, wie ich häufig hiefür nur **Strauss** citirt habe, dienlich scheinen sollte mich kurzweg für seinen Nachbeter zu erklären, dem will ich diess wohlfeile Vergnügen schon lassen. Ich weiss, was ich allerdings Strauss vom Beginn meiner theologischen Studien an verdanke, und werde nie zurückhalten das in seinem vollen Umfang anzuerkennen, gerade um so weniger, je mehr Andere sich davor hüten. Wer aber darum mein Buch einfach glaubt unter Strauss subsumiren und damit bei Seite schieben zu dürfen, den ersuche ich — es noch einmal zu lesen und zwar das zweite Mal wo möglich mit Verstand.

Umgekehrt mag es mir, in Vieler Augen wenigstens, **Schleiermacher** gegenüber ergehn: auf den werde ich mich nicht dürfen berufen wollen. Nun ja — die bevorstehende Jubelfeier des grossen Regenerators der modernen Theologie wird auf's neue Zeugniss davon geben —: die Pharisäer und Schriftgelehrten schmücken der Propheten Gräber, — aber dann sollen diese auch versiegelt bleiben.

Wenn man mich endlich als **Hegelianer**, als schweizerischen Nachzügler einer in der Metropole und andern officiellen Wohnsitzen deutscher Wissenschaft schon längst gerichteten und antiquirten philosophischen Verirrung signalisirt: so bin ich ebenfalls nicht gesonnen je zu verleugnen, dass ich allerdings einen grossen Theil der Nahrung meines philosophischeu Denkens der Hegel'schen Philosophie verdanke.

Der blosse Autoritäten-, Gunst- und Modewechsel, der in der öffentlichen Geltung und Anerkennung philosophischer Denkweisen temporär wenigstens eine fast eben so grosse Rolle spielt als die wirkliche innere Fortentwicklung der Philosophie, hat auf mich keinen bestimmenden Einfluss. Ob ich aber desswegen auf einem wirklich überwundenen Standpunkt stehn geblieben, oder ob ich, von diesem aus, nicht selbständig in die Weiterentwicklung, wie die begründete Kritik der Hegel'schen Philosophie derselben die Bahn weist, mit eingegangen sei, — darüber werde ich gern von wirklich Denkenden das Urtheil vernehmen.

Sonst finde ich mich nicht veranlasst hier im Vorwort mich über den theologischen Standpunkt meiner Arbeit weiter zu verbreiten. Sie selbst vertritt ihn frei und offen genug und — dessen bin ich mir wenigstens gewiss — von Anfang bis zu Ende consequent, ohne theologische Menschenfurcht und Menschengefälligkeit.

Schliesslich sage ich auch nichts zur vorläufigen Rechtfertigung des Titels „Dogmatik," den ich nicht bloss als einen hergebrachten, aber eigentlich antiquirten, sondern mit Absicht und Betonung beibehalten habe. Die Darlegung der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, wird die Rechtfertigung des Titels enthalten. In meiner Nähe ist von befreundeter Seite der Ruf „keine Dogmatik mehr!" zur Devise der freisinnigen Theologie erhoben worden. Der eigentliche Sinn war: kein Dogmatismus in der Glaubenslehre und kein Dogmenzwang in der Kirche mehr! Ich hoffe den Thatbeweis zu

leisten, dass beides nicht einerlei ist, sondern dass eine Glaubenslehre, je vollständiger sie ihre Aufgabe gerade als Dogmatik, als wissenschaftliche Verarbeitung des kirchlichen Dogma's erfüllt, um so gründlicher dem Dogmatismus in der Wissenschaft an die Wurzel geht und damit auch die praktische, wahrhaft protestantische Freiheit des religiösen Bewusstseins und Lebens von der Wissenschaft aus begründen hilft.

Zürich, den 31. October 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritter, kritisch-speculativer Theil.

Einleitung.

§ 1. Die christliche Dogmatik hat zur Aufgabe die wissenschaftliche Verarbeitung des christlichen Dogma's. Worin dieselbe näher bestehe, muss sich 1) aus dem Begriff einer wissenschaftlichen Verarbeitung überhaupt und 2) aus dem Wesen ihres speciellen Gegenstandes, des christlichen Dogma's, ergeben. —

§ 2. Die letzte Aufgabe aller Wissenschaft ist: die empirisch gesammelte, relativ vollständige Kenntniss ihres Gegenstandes zur Erkenntniss seines Wesens, wie diese nach dem innern Verhältniss desselben zum menschlichen Geist überhaupt möglich ist, zu verarbeiten. Ausgang, Weg und Ziel dieser Aufgabe aller Wissenschaft wird für die einzelnen Wissenschaften durch die Natur ihres Gegenstandes und dessen inneres Verhältniss zum Geiste bedingt und dadurch verschieden gestaltet.

Gehört der Gegenstand einer Wissenschaft dem Lebensgebiete des Geistes selbst an, so bestimmt sich ihre letzte Aufgabe dahin: sie hat denselben der blossen Objectivität, d. h. der Aeusserlichkeit und scheinbaren Zufälligkeit, die er von der empirischen Kenntnissnahme her zuerst noch für den betrachtenden Geist hat, durch logische Verarbeitung dieses empirischen Stoffes zu entkleiden, ihn dadurch auf den innern Zusammenhang und in letzter Instanz auf den einheitlichen Grund seiner empirischen Erscheinung im Wesen des Geistes zurückzuführen, und aus diesem, als seinem nunmehr erkannten Wesensgrund oder Realprincip speculativ zu deduciren und damit auch in seiner empirischen Erscheinung zu begreifen. Die wissenschaftliche Verarbeitung eines Gegenstandes aus dem Gebiete des Geistes ist nur in dem Grade vollständig, als sie diesen ganzen Process auf empirischem und auf speculativem Wege an ihm durchführt.

Indem die Wissenschaft dadurch ihren theoretischen Selbstzweck erfüllt: den Geist zur Selbsterkenntniss dessen, was empirisch aus ihm hervorgegangen ist, zu erheben, erfüllt sie auch ihren praktischen Beruf: die wahre Freiheit des Geistes, seine Selbstverwirklichung aus der Selbsterkenntniss heraus, auf dem betreffenden Gebiete zu fördern. —

1. Es ist hier nicht der Ort, den Begriff des Erkennens und damit Methode und Ziel der Wissenschaft überhaupt aus dem Wesen des Geistes, aus dem Verhältniss von Denken und Sein abzuleiten: diess ist Sache der philosophischen Fundamentaldisciplin, der Erkenntnisslehre. Hier haben wir nur einfach von dieser her die Grundbestimmungen auszusprechen, nach welchen die Behandlung des Gegenstandes der Dogmatik, als wissenschaftliche Verarbeitung desselben, soll durchgeführt werden. Die Durchführung selbst möge dann den Nachweis für die Richtigkeit von Princip und Methode unsers wissenschaftlichen Verfahrens leisten.

2. Wo die allgemeine Aufgabe aller Wissenschaft, aus der empirischen Kenntniss die Erkenntniss des Wesens ihres Gegenstandes zu gewinnen, auf dem Gebiete der Natur ihr Ziel habe, ob und wie weit in das „Innere der Natur" einzudringen sei, das können wir hier füglich ganz unerörtert lassen. Es genügt uns, diese Aufgabe für das Gebiet des Geistes zu fixiren. Hier, wo der empirische Gegenstand eine Erscheinung des Geisteslebens ist, da kann das letzte Ziel der wissenschaftlichen Verarbeitung dieses Stoffes kein anderes sein als die Erkenntniss seines Wesens, seines innern einheitlichen Grundes, seines Realprincips. Denn dieses ist hier der Geist selbst, der Geist, dessen Wesen ja auch den Erkenntnissprocess des Subjectes bedingt. Das Endziel jeder Geisteswissenschaft ist: ihrem Object auf seinen innern Grund im Wesen des Geistes zu dringen, und ihn von da aus dem denkenden Geiste durchsichtig zu machen. So lang und wie weit diess nicht erreicht wird, bleibt eben das Object seinem innersten Grund und Wesen nach für den Menschengeist noch ein unerkanntes x jenseits seines eigenen Wesens. Entweder ist dem wirklich so: dann gehört dasselbe, ob zwar als eine Erscheinung im Geistesleben zu unsrer empirischen Kenntniss gelangt, doch seinem Kern nach nicht zum Wesen und Leben des Geistes. Oder es gehört dem Geist an: dann ist die wissenschaftliche Verarbeitung noch nicht bis an ihr mögliches Ziel gebracht.

3. Noch bleibt aber einer Geisteswissenschaft ihrem empirischen Stoff gegenüber eine weitere wesentliche Aufgabe übrig, auch nachdem sie ihn auf sein Realprincip, das Wesen des Geistes, zurückgeführt und aus ihm begriffen hat. Dieser empirische Stoff nämlich, obgleich im Kern Wirkung eines Princips, trägt als empirischer doch zugleich den Charakter der Erscheinungswelt, in der er uns empirisch entgegentritt, an sich, den Charakter der Aeusserlichkeit, des Neben- und Nacheinander, der Zusammenwirkung aussereinanderliegender einzelner Factoren zu Einem Resultat; kurz des Zufälligen in dem präcisen Sinn, in welchem allein der Begriff des Zufalls Geltung hat. Der empirische Stoff jeder Geisteswissenschaft ist nicht reines,

sondern äusserlich geschichtlich vermitteltes Product des Wesens des Geistee, wenn auch dieses sein erzeugendes Princip ist. Jener Factor der Zufälligkeit ist der Geechichte als solcher wesentlich. Darum kann keine Geschichte construirt, rein aue dem Princip deducirt, sondern als Gegebenes aus diesem nur verstanden werden. Hat daher eine Wissenechaft die Geschichte selhet — die Geschichte überhaupt, oder die einer einzelnen Erscheinung des Geisteelebens — zum Gegenstand: dann ist für sie damit natürlich das ihr mögliche Ziel erreicht, und alle Speculation darüber hinaus vom Uebel. Hat dagegen eine Wiesenschaft nicht blose die Geschichte auf irgend einem Geistesgebiet, sondern hat sie dieses selbst seinem Wesen nach zu ihrem Gbject und damit dessen Erkenntniss zu ihrer Aufgabe: dann ist das Ziel dieser Aufgabe mit der analytisch und regressiv ans der empirischen, geschichtlichen Erscheinung gefundenen Erkenntniss des Princips und dem darin aufgeschlossenen Verständniss des empirisch Geschichtlichen noch nicht vollständig erreicht. Es kommt vielmehr nun die weitere Aufgabe: progressiv das durch Analyse des Empirischen aufgefundene Princip auch auf den reinen Gedankenausdruck seines Inhalts zu bringen. Diess ist das specnlative Moment der wissenschaftlichen Arbeit, auf der Grundlage und mit Verwerthung aller Ergebnisse der vorausgehenden analytischen Verarbeitung des empirischen Stoffes. Und diess erst, so weit es gelingt, ist der positiv fördernde Reingewinn der Wissenschaft. So weit es gelingt; denn wenn auch die Endaufgabe einer Geisteswissenschaft im Grundsatz absolut ausgesprochen werden kann, ja muss — speculative Ausprägung ihres Inhalts in seine reine Gedankenform —: thatsächlich wird diese Aufgabe immer nur endlich, immer nur relativ gelöst. Jeder Einzelne hat seinen endlichen Standort in der Entwicklungsgeschichte des Geistes, auf der Basis der vorangegangenen Geschichte. Er kann also — von der Möglichkeit des subjectiven Irrthums in seiner Denkarbeit noch ganz abgesehen — von vornherein nur das anstreben und erreichen: den Inhalt eines geistigen Princips in die relativ reine, d. h. in die aus der rationellen Verarbeitung der bisherigen geschichtlichen Entwicklung desselben resultirende und sich ihr gegenüber bewahrheitende Gedankenform zu bringen.

4. Jede Wissenschaft hat zunächst ihren theoretischen Selbstzweck. Aber indem sie diesen erfüllt, dient sie mittelbar auch den praktischen Zwecken des Lebens. Der höchste theoretische Endzweck der Wissenschaft ist die Selbsterkenntniss des Geistes; der höchste praktische Zweck des Lebens die Selbstverwirklichung des Geistes, die wahre Freiheit. Wo eine Wissenschaft auf irgend einem Gebiet jenen Zweck fördert, dient sie auch diesem. In den äussern Dingen des Lebens lernt die Praxis bald jeden Fortschritt der Wissenschaft sich nutzbar machen und der Wissenschaft dafür danken. Im Geistigen hält es schwerer und geht weniger einfach. Und gerade dann dient die Wissenschaft dem Leben in Wahrheit am wenigsten, wenn sie sich selbst auf's Dankernten einrichtet; am wahrsten und nachhaltigsten dagegen, wenn sie, ohne nach rechts oder links auf die Seite zu sehn, gradaus nur ihren eigenen Endzweck, die Erkenntniss der Wahrheit, in's Auge fasst.

§ 3. Das christliche Dogma, als die Glaubenssatzung der christlichen Kirche, hat zu seinem einheitlichen Inhalt das constituirende Princip der christlichen Gemeinschaft, d. h. das Realprincip des Christenthums, und zwar in der Form, wie das Bewusstsein desselben sich zum Glaubensbekenntniss der Kirche und ihrer confessionellen Verzweigungen entwickelt und dabei zugleich zum Inbegriff einer Vielheit von einzelnen Dogmen entfaltet hat. —

1. Das Wort δόγμα weist schon in seiner Ableitung auf ein doppeltes hin: δοκεῖ μοι heisst sowohl, es scheint mir; als, es beliebt mir. Dogma ist so ein Meinungs- und ein Willensausdruck, und zwar beides mit einander: es ist eine Meinnng, die gelten soll; ein Satz, der Anerkennung und für den Kreis, dessen Dogma er ist, kurzweg Geltnng beansprucht. In diesem Sinn ist das Dogma allerdings ein Satz von socialer Bedeutung: es sagt, was in einer bestimmten Gemeinschaft gilt und gelten soll.[1])

Auch im wechselnden Sprachgebrauch zeigt sich immer beides, nur bald mit Ueberwiegen des theoretischen, bald des praktischen Moments, und zwar so, dass jedesmal der innere Grund hievon nicht schwer zu finden ist.

In der Bibel kommt das Wort in der Bedeutung von Satzung als Befehl vor: Dan. 2, 13; 6, 8. Esth. 3, 9 (in der LXX) und Luc. 2, 1 bezeichnet es einen Regierungserlass; Ag. 17, 7 die kaiserlichen Gesetze überhaupt; Ag. 16, 4 die Verordnungen des Apostelconcils betreffend die Aufnahme von Heiden; Col. 2, 14 und Eph. 2, 15 die in Christo aufgehobenen Satznngen des alttestamentlichen Gesetzes.

Im Sprachgebrauch der antiken Philosophie überwiegt die Bedeutung von Lehrsatz, aber immer in der Nebenbedeutung eines Satzes, der vom Kreise derer, die darauf Anspruch machen, als Weise zu gelten, Anerkennung verlange. Bei den Pythagoräern sind δόγματα = στοιχεῖα, Principien, Grundwahrheiten. Ebenso bei den Stoikern; aber hier mit der betonten praktischen Bedeutung von Grundwahrheiten, die man im Leben als leitende Grundsätze festzuhalten habe.[2]) Sie bedeuten also nicht bloss subjective Ansichten, sondern solche, die auf allgemeine Anerkennung objectiver Gültigkeit Anspruch machen. Weil nun aber die Skeptiker eine solche nicht anerkannten und was den Anspruch darauf machte, als willkürliche Satzung verwarfen, so verbanden sie mit dem Wort Dogma die üble Nebenbedeutung von etwas bloss autoritätsmässig Geltendem. Wo später ein ähnlicher Standpunkt auftritt, da stellt sich auch sofort für Dogma diese üble Nebenbedeutung ein.

---

[1]) Vgl. Lange, philos. Dogm. § 2.

[2]) Cic. quaest. acad. 4, 9: sapiens neque de se ipso dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi dogmata vocant, quorum nullum sine scelere prodi poterit. — Marc. Aurel. nennt τὰ εἰς βίον ἀναγκαῖα δόγματα und verlangt, dass sie kurz gefasst sein sollen, um im Leben stets präsent zu sein.

Bei den alten Kirchenschriftstellern kommt das Wort im Sinn von allgemein anzuerkennenden Grundwahrheiten der christlichen Kirche vor, also von Lehrsätzen mit der Bedeutung von kirchlichen Satzungen, meist kurzweg τὸ δόγμα, oder τὰ δόγματα τοῦ κυρίου — die apostolische Lehre. Wenn Basilius (de Spir. S. c. 27.) δόγμα und κήρυγμα unterscheidet und einander gegenüberstellt, so bedeutet ihm jenes, im Unterschied von der populären Predigt der Heilswahrheit, die zunächst bloss Theologen angehende Lehrfassung derselben. Da nun aber dem kirchlichen Alterthum die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Inhalt der Heilswahrheit und der jeweiligen menschlichen Lehrform, in welche die Kirche denselben fasste, fern lag, so galt ihm von selbst Dogma als die göttliche Grundwahrheit der Kirche, ausgesprochen in ihren Lehrsatzungen.[1])

Eben desswegen kam es nun aber in der neuern Zeit, mit der beginnenden Emancipation des subjectiven Bewusstseins von der unmittelbaren Anerkennung objectiver Autoritäten, von selbst dazu, dass sich mit dem Worte Dogma wieder die altskeptische üble Nebenbedeutung einer bloss autoritätsmässig aufgestellten Lehrsatzung zu verbinden anfing, von der man, so oder so, die Wahrheit selbst unterschied. In diesem Sinn wurde von Kant das Verfahren der Wolff'schen Philosophie Dogmatismus genannt, weil es von unbewiesen angenommenen Lehrsätzen ausging, deren Voraussetzungen vor allem erst wären zu prüfen gewesen. Seitdem heisst in allen Wissenschaften Dogmatismus das unkritische Verfahren, von der Annahme ungeprüfter Voraussetzungen auszugehen; und so haben auch wir in der Dogmatik dem Dogmatismus gegenüber kritisch zu verfahren. — Seit Döderlein unterschied man gern die Dogmen als sententiae doctorum von der doctrina christiana. Wäre damit nur gemeint, jene seien die wissenschaftliche Formulirung, diese die praktisch populäre Predigt der christlichen Wahrheit, so hätten wir damit nur jene alte Unterscheidung von Basilius. Allein die Meinung ist offenbar eine andere: die sententiae doctorum seien die subjectiven Lehrfassungen der doctores, denen gegenüber jeder das kritische Recht eigener Auffassung habe; die doctrina christiana dagegen sei die dabei anzustrebende objective christliche Wahrheit selbst. Es liegt dieser Unterscheidung die Ahnung des richtigen Sachverhalts zu Grunde, dass hinter den bestimmten Lehrfassungen der Dogmen ihr innerer Grund zu suchen und dieser als die christliche Wahrheit zu bezeichnen sei. Allein diese Ahnung drückt sich in jener Unterscheidung noch ganz schief aus. Daran nämlich, dass die dogmata sententiae doctorum seien, ist zwar so viel wahr, dass die doctrina christiana nicht ohne die theologische Arbeit der Lehrer der Kirche zu Dogmen ausgeprägt worden ist; allein Dogmen sind sie doch erst dadurch geworden, dass die kirchliche Gemeinschaft selbst die Lehrbestimmung ihrer Lehrer als den wahren Ausdruck der doctrina christiana anerkannt und zu ihrer eigenen Lehrsatzung angenommen hat. Kurzweg das Dogma nur als Lehrmeinung der Theologen zu nehmen, ist daher jedenfalls schief. Vielmehr ist es erst die Gemeinschaft, die eine Lehrbestimmung

---

[1]) Die weitere Unterscheidung in theoretische und praktische Lehrsatzung, δόγμα und ἠθικὴ διδασκαλία, berührt uns hier weiter nicht.

zum Dogma macht. Nur die Kirche selbst ist das dogmenbildende Subject. Sie ist es natürlich zunächst nur durch die Vermittlung der theologischen Thätigkeit ihrer Lehrer; aber erst sie selbst macht theologische Lehrbestimmungen zu Dogmen: das Dogma ist Lehrsatzung der Kirche.

Und zwar in der Meinung, dass die Anerkennung desselben das Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche sei. Diess giebt der Lehrsatzung des Dogma's seine sociale Bedeutung. Das Dogma spricht aus, was das Einigende einer Gemeinschaft sei; das, was sie im Unterschied von einer andern kennzeichne; ihr geistiges Band, wie es in ihr selbst als ihr gemeinsamer und einigender Lehr- und Lebensgrundsatz zum anerkannten Ausdruck gekommen ist.[1]) Diess Einigende, diess Specifische einer Gemeinschaft ist aber, auf den Grund gesehn, nichts anderes als ihr Realprincip.

2. Nach dieser allgemeinen Begriffsbestimmung von Dogma ist als der Inhalt des christlichen Dogma's vorab allgemein das Realprincip der christlichen Gemeinschaft zu bezeichnen, das, was sie zur christlichen macht und von andern specifisch unterscheidet. Es ist diess ein religiöses Princip, da die christliche Gemeinschaft eine religiöse ist. Darum wird gleich unsre erste Untersuchung die sein müssen, was überhaupt das Wesen der Religion und worin daher das unterscheidende Princip einer bestimmten Religion zu suchen sei. Ohne dieser Untersuchung vorzugreifen, können wir doch von vornherein so viel sagen: die Religion will ein Lebensverhältniss zwischen dem Menschen und Gott sein, das als Glaube eine bestimmte Erscheinung auf dem Boden des menschlichen Geisteslebens ist. Das Princip einer religiösen Gemeinschaft wird daher in der specifischen Bestimmtheit jenes Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch bestehn, wie sie diese Gemeinschaft als ihr Glaube in sich einigt und nach aussen unterscheidet. Das Princip der christlichen Gemeinschaft also wird in diejenige Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses zu setzen sein, welche in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi als die diese christliche Gemeinschaft begründende Glaubensmacht in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist; — diess alles natürlich ohne allen weitern Fragen über das Was? und Wie? in irgend einer Weise schon vergreifen zu wollen. Dieses Princip der christlichen Gemeinschaft, das in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi als ein bestimmtes religiöses Realprincip in die Geschichte eingetreten ist, bildet den einheitlichen Inhalt des christlichen Dogma's, seine Substanz.

---

[1]) Hierin hat Lange, philos. Dogm. § 2 Recht; nur dass er hier, wie überall, die besten und fruchtbarsten Gedanken durch seine Ueberschwenglichkeiten selbst wieder verderbt. Die Einwendung von Al. Schweizer, christl. Glaubensl. I S. 24: „aber Dogma ist Beschluss, Satzung, auch wenn ich für mich allein oder für einen Einzigen etwas zur Satzung, zum Dogma mache", so scheinbar sie ist, trifft doch nicht. Sage ich nämlich: das ist für mich Dogma, so spreche ich damit zugleich aus: und es muss diess auch jeder annehmen, mit dem ich mich in der betreffenden Sache soll verständigen können. Ich mache es also doch zum Kriterium, zur Satzung irgend einer Gemeinschaft. Sagte ich's dagegen mit dem Bewusstsein, dass das ganz allein für mich Dogma sei, so erklärte ich eben damit, dass ich in diesem Stück der allein Vernünftige sein wolle.

3. Damit ist nun aber das Dogma von vornherein und wesentlich als Eins, als das Dogma kurzweg aufgefasst; denn Princip will ja nichts anderes als den einheitlichen innern Wesensgrund für die Vielheit eines Erscheinungscomplexes bezeichnen. Nun tritt uns aber doch in der christlichen Kirche vom frühesten Moment an, wo wir überhaupt von Dogma in ihr reden können, nicht nur ein Dogma, das Dogma, sondern eine Vielheit von einzelnen Dogmen entgegen. Diese erscheinen zunächst als „Aggregat", nicht als organische Einheit.[1] So erscheinen sie allerdings in der Geschichte. Doch auch da sind sie nicht bloss ein zusammengelesenes Aggregat; sondern warum jedes einzelne den Anspruch hat, als Dogma zu gelten, das geht doch auf einen einheitlichen Grund zurück. Wie auch einzelne Lehrbestimmungen entstanden und zunächst äusserlich zu andern hinzugefügt sein mochten: nur dadurch, dass sie sich als innerlich mit denselben zusammengehörend und zusammenstimmend erwiesen, wurden sie wirkliche Dogmen. So wie sich — natürlich im jeweiligen Urtheil des kirchlichen Bewusstseins — das Gegentheil herausstellte, wurden sie als häretische Sätze ausgeschieden. Auch in ihrem äusserlichen Nebeneinander, wie sie in der Geschichte zunächst allerdings erscheinen, stehen die einzelnen Dogmen doch nicht so äusserlich neben einander, wie etwa die einzelnen §§ einer Verfassung, sofern hier dieser oder jener § anders lauten oder ganz fehlen könnte, ohne dass die Verfassung desswegen aufhören würde, das einigende Band der gleichen politischen Gemeinschaft zu sein. Und doch selbst hier: wenn einzelne §§ darunter sind, die im Kern den andern widersprechen, so muss diess früher oder später zu einer Revision der Verfassung führen, wenn sich nicht gar der Keim einer Revolution daraus entwickeln soll. Aber wegen der Natur einer politischen Gemeinschaft, die viele auseinanderliegende Lebensgebiete und Verhältnisse umfasst, werden doch nicht alle §§ auch einer möglichst einheitlich gegliederten Verfassung innerlich nothwendig zusammenhängen und wirklich auf Einen Grund zurückgehn, sondern einzelne werden nur äusserlich bedingt sein. Die Dogmen dagegen, die einzelnen scheinbar äusserlich aggregirten Lehrsätze, in welchen die Kirche ihr religiöses Gemeinschaftsband ausspricht, müssen schon von sich aus in einem innern Zusammenhang stehn und auf den Einen Grund sich zurückführen lassen, aus dem sie entsprungen sind; diess ist eben das religiöse Princip der Gemeinschaft. Mit andern Worten: die empirisch als Aggregat erscheinende Vielheit von Dogmen ist in Wahrheit doch nur die Entfaltung des Einen Dogma's, und dieses hat zu seinem Inhalt das Princip der Gemeinschaft, deren Dogma es ist.

4. Diess bestätigt sich weiter, wenn wir nun auch auf die Form sehen, in welcher erst der Inhalt des christlichen Princips zum Dogma wird, und auf den Process, durch welchen diess geschieht. Er wird Dogma erst in der Form, in der er zum anerkannten Glaubensausdruck der Gemeinschaft geworden ist. Diess setzt aber einen Process voraus, dessen Product erst das Dogma ist. Ein Realprincip erweist sich als solches dadurch, dass es sich entwickelt, einen Lebensprocess hervorruft, in dem es, was es innerlich,

[1] Vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 13.

seinem Wesen und Inhalt nach für sich betrachtet, ist, in die Wirklichkeit des Lebens heraussetzt und unter den in jedem Moment mitwirkenden allgemeinen Bedingungen des Lebens einen Complex von Erscheinungen hervorruft, in denen sich sein Inhalt entfaltet und von denen es der innere, einheitliche, im Wechsel der Erscheinungen sich selbst gleichbleibende Grund ist. Dieser Process geht zugleich in die Länge und in die Breite.

In die Länge: Das Princip entwickelt sich zeitlich, geschichtlich; es ruft unter den Bedingungen und aus dem geistigen Material des geschichtlichen Bodens, in den es eintritt, eine Erscheinungsreihe hervor, in der es sich wirksam erweist und sein Wesen ausprägt. Bis nun die christliche Gemeinschaft in ihrem Entwicklungsprocess durch die Triebkraft ihres religiösen Princips dahin kam, sich als Gemeinschaft über das sie Einigende Rechenschaft zu geben und diess in bestimmter Lehrfassung als Dogma auszusprechen, war ein reicher, vielgestaltiger Process des christlichen Glaubensbewusstseins in ihren einzelnen Gliedern vorausgegangen, Entwicklung, Austausch, Conflict und Vermittlung von individuellen Auffassungen. Diese gaben zunächst das Material für die Lehrsatzungen der Kirche, und darum erscheint allerdings das Dogma zunächst als Aggregat. Aber mit der Erklärung zum Dogma hören die einzelnen Lehrsätze auf bloss aggregirt zu sein; durch die Thatsache ihrer Fixirung zum Dogma erhalten sie den Anspruch, als „nothwendig zum Heil“, also als nothwendig zusammenhangend mit dem Heilsgrund, als in ihm begründet angesehn zu werden. D. h.: die Dogmen, wie immer entstanden als individuelle Lehrfassungen, sind als Dogmen, als Glaubensausdruck der Gemeinschaft selbst, durchaus darauf anzusehn, wie sie das Einigende der Gemeinschaft, ihr Realprincip, zum Ausdruck bringen; sie sind darauf anzusehn, wie sie die geschichtliche Entwicklung des christlichen Princips zum Ausdruck des Glaubensbewusstseins der Gemeinschaft sind; nicht mehr bloss ein Aggregat von Lehrsätzen, sondern das Dogma, auch in der Vielheit einzelner Dogmen.

Denn zugleich hat auch eine Entfaltung in die Breite stattgefunden, durch die in einzelnen Bestimmungen zum Bewusstsein gebracht wurde, was alles implicite in dem neuen Principe lag. Indem aber die Gemeinschaft solch einzelne Glaubensbestimmungen zu Dogmen machte, erklärte sie selbst dieselben für Momente des Einen, seinen Inhalt in einer Vielheit einzelner Dogmen darlegenden Dogma's.

5. Wir haben bis jetzt kurzweg nur von der christlichen Gemeinschaft, der Kirche überhaupt, und ihrem Dogma gesprochen. Dasselbe gilt nun auch von den besondern Confessionen, in die sich jene verzweigt hat, oder die sich von jener abgezweigt haben. Ihr Dogma ist das allgemein christliche, aber in der speciellen Bestimmtheit, wie jede dieser Particularkirchen ihre Auffassung des christlichen Glaubens als das sie von den andern Unterscheidende, als ihr eigenthümliches Wesen bekannt hat. Das confessionelle Dogma ist nicht etwas Neues zum allgemein christlichen hinzu, oder an die Stelle desselben; sondern es ist nichts als der Ausdruck des christlichen Princips selbst, im Bewusstsein dieser Particularkirche, worin sich zugleich deren eigenes charakteristisches Wesen ausspricht. Die dogmatische Wissenschaft, deren Gegenstand das christliche Dogma in seinem ganzen geschicht-

lichen Umfang ist, hat daher nicht bloss die Dogmen der einzelnen Confessionen in ihrem geschichtlichen Gegensatz darzustellen; damit wäre sie ihrem Gegenstand, dem christlichen Dogma, noch gar nicht auf seinen Grund gekommen: sie hat vielmehr die confessionelle Verästung des Dogma's auf seinen gemeinsamen Stamm und bis auf seine Wurzel, das christliche Realprincip, zurück zu verfolgen, und von da aus ihr Urtheil über die confessionellen Gegensätze zu begründen.

§ 4. Aus beidem, aus dem Begriff einer wissenschaftlichen Verarbeitung überhaupt und aus dem Begriff des Dogma's, ergiebt sich nun die Gesammtaufgabe der Dogmatik: vorab, in welchem Sinn sie eine positive, und in welchem Sinn sie eine speculative Wissenschaft ist.

Sie ist eine positive, historische Wissenschaft: nicht bloss schon darum, weil sie an dem geschichtlich gegebenen Dogma einen unmittelbar empirisch vorliegenden Stoff hat; sondern noch tiefer zurück darum, weil auch das Realprincip, das sie aus diesem Stoff als dessen innern einheitlichen Grund ermitteln soll, eine bestimmte geschichtliche Grösse ist.

Sie ist aber, eben aus dem letztern Grund, zugleich auch eine speculative Wissenschaft: indem ihr wahrer Gegenstand ein religiöses Realprincip ist, hat sie die Aufgabe, nicht nur aus dem empirisch vorliegenden historischen Stoff des Dogmencomplexes dasselbe aufzusuchen, sondern es dann auch noch weiter durch eigene Denkarbeit zum adäquaten Gedankenausdruck seines Inhaltes auszuprägen.

1. Diese Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik tritt gewichtigen Autoritäten gegenüber, welche, unter sich wieder auseinander gehend, darin zusammenstimmen, dass sie die Aufgabe der specifisch theologischen Disciplin der Dogmatik auf die systematische Darstellung eines positiv geschichtlich gegebenen Stoffes fixiren und damit gegen den Charakter einer philosophischen Disciplin abgränzen wollen. — Schleiermacher[1]) definirt sie „als die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre," nachdem er einleitend ihre theologische Abgränzung gegen die Philosophie durch „Lehnsätze" aus der Philosophie und der philosophischen Theologie festgestellt hat. Nun ist es aber von vornherein um eine Selbständigkeit eigen bestellt, die damit beginnt, von dem, welchem gegenüber man sich selbständig halten will, zu entlehnen: man arbeitet, wenn auch selbständig, doch mit fremdem Kapital. Wie stark Schleiermacher in seiner Dogmatik mit Kapital, das ihr gerade nach seiner Definition derselben fremd ist, gearbeitet hat, das bedarf wohl

[1]) Schleiermacher, der christliche Glaube § 19.

keiner besondern Nachweisung mehr. Es fällt uns nicht ein, ihm das zu verdenken, indem wir der Meinung sind, es lasse sich in der Theologie wie in jeder andern positiven Wissenschaft ohne philosophisches Kapital überhaupt gar nicht wissenschaftlich arbeiten. Aber eben darum finden wir, Schleiermacher hätte von der Dogmatik keine solche Definition aufstellen sollen, mit der sein eigenes klassisches Werk so wenig klappt. Mit diesem selbst haben wir uns hier noch nicht aus einander zu setzen

2. Rothe's „bündige" Definition lautet ähnlich[1]: „Die Dogmatik ist die systematische oder (was damit gleichbedeutend ist) die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden kirchlichen Lehre, — oder ausführlicher: die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine kirchliche Gemeinschaft ihr eigenthümliches frommes Bewusstsein ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem innern Zusammenhang unter einander." Demgemäss ist sie „wesentlich eine positive und zwar näher eine historisch-kritische Disciplin. Sie hat ein gegebenes Object an der positiven, historisch gegebenen Kirchenlehre; sie hat sie zu einem wissenschaftlichen Lehrsystem zu construiren und eben damit kritisch zu ermitteln, ob und wie weit sie ihrem eigenen Begriff wirklich entspricht." Im Vorhergehenden nämlich hatte Rothe sehr gut ausgeführt — was natürlich auch der richtige Sinn von Schleiermacher's „Wissenschaft vom Zusammenhang" ist —, wie die Dogmatik die Lehre der betreffenden Kirche nicht bloss genau zu ermitteln und treu darzustellen habe, im Sinn einer blossen Rubricirung und der Herstellung eines bloss logischen Zusammenhangs unter den einzelnen Dogmen; sondern so, dass sie bei ihrer Darstellung derselben zugleich den innern Zusammenhang ausdrücklich herauszustellen habe, in welchem sie in der betreffenden Kirche gedacht werden. Diess sei aber die alle einzelnen Dogmen innerlich zusammenhaltende gemeinsame Beziehung auf die specifische Grundbestimmtheit des in ihnen sich gedankenmässig darlegenden eigenthümlich bestimmten religiösen Bewusstseins; also müsse die Dogmatik weiter hindurchdringen zur Herstellung des innern Zusammenhangs, vermöge der Auffindung des alles Einzelne beherrschenden und eben desshalb auch organisirenden Grundprincips. Vortrefflich: gerade was wir § 2 unter der analytischen Zurückführung eines Erscheinungscomplexes auf sein Realprincip verstanden haben, speciell angewendet auf das geschichtliche Dogma. Nur gehn wir bei der Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik von der einzelnen Kirchengemeinschaft und ihrem eigenthümlichen Princip sofort weiter zurück auf die christliche Gemeinschaft überhaupt und auf die eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, welche das christliche ausmacht, kurz auf den innersten und letzten historischen Grund, auf das christliche Realprincip. Dieses ist der eigentliche Inhalt des in einem Complex von Dogmen bestehenden christlichen Dogma's. Der Dogmencomplex einer besondern Kirche mit einheitlichem Charakter, oder das specifische Dogma dieser Kirche, ist ja doch nur eine historische Specification des christlichen Dogma's überhaupt. Indem man dasselbe — nach Rothe's Verlangen — auf

[1] Rothe, zur Dogmatik S. 14 ff.

sein specifisches Wesen hin ansieht und seine einzelnen Bestandtheile von diesem aus beurtheilt, muss man durchaus noch weiter hindurchdringen zur Herstellung des innersten Zusammenhangs „vermöge der Auffindung des wirklich Alles beherrschenden Grundprincips.“ Diess ist aber das christliche Realprincip, der eigentliche Kern des Dogma's, und damit das wahre Object der Dogmatik.

Diese Darstellung — führt Rothe weiter richtig aus — wird von selbst auch zu einer Beurtheilung der Dogmen, zu einer Kritik derselben, aber nur zu einer bei aller Freiheit gebundenen, dogmatischen: nämlich nur zu einer Kritik der Dogmen am Maassstab ihrer eigenen Principien. Gut: nur dass wir folgerecht die einzelnen Dogmen nicht bloss auf die speciellen Principien der einzelnen Kirchen, sondern in letzter Instanz auf das Grundprincip des Christenthums zurückbeziehn und darum sagen, die Dogmatik habe ihre wissenschaftliche Aufgabe so lange nicht erfüllt, als sie nicht den ganzen historischen Complex der christlichen Dogmen auf sein einheitliches Grundprincip zurückgeführt und alle einzelnen Dogmen darnach gemessen habe, ob und wie weit sie dieses zum entsprechenden Ausdruck bringen.

Aber nun fährt Rothe fort: das positive und das kritische Element in der Dogmatik seien reinlichst auseinander zu halten. Eine speculative Disciplin sei sie durchaus nicht; eine speculative Dogmatik sei ein hölzernes Eisen. Freilich ohne den Besitz eines speculativen Systems, und zwar eines selbständig theologischen, könne sie ihr kritisches Geschäft, wenigstens wenn es wissenschaftliche Haltung haben solle, nicht vollziehn. Darum müsse sie ein solches als unentbehrliches Instrument voraussetzen, und wer keins habe, der sei als Dogmatiker freilich übel dran. Aber das allerschwächste und ungeniessbarste sei ein mixtum compositum aus positiven und speculativen Elementen unter dem Namen der Dogmatik. Ganz gewiss, — wenn's nämlich wirklich ein mixtum compositum ist: wenn auf der einen Seite als Inhalt dieser sog. speculativen Dogmatik unverarbeiteter Stoff aus dem positiven Dogma und ganz heterogene Ideen aus irgend einer Religionsphilosophie zusammengeschweisst werden, und wenn desswegen weiter, wo die speculative Form für diesen Stoff nicht reicht, die Formeln des alten Dogma's als Phrase zur Deckung der Blösse verwendet werden. Ja, eine derartige Dogmatik ist ein mixtum compositum, weder Fisch noch Fleisch, nach Inhalt und Form halb positiv, halb speculativ. Allein was mit vollem Recht gegen eine Vermischung trifft, das trifft nicht gegen die ganz einfache vollständige Vereinigung beider Momente, des Historischen und des Speculativen in der Dogmatik. Sie ist eine positive Wissenschaft; sie hat am Dogmencomplex der verschiedenen Kirchenlehren, weiter zurück an dem Einen christlichen Dogma, und im letzten Grund an dem Realprincip der christlichen Religion, einen ganz bestimmten, positiven, geschichtlich gegebenen Stoff; diesen, und nichts anderes, nichts ihm beigemischtes oder untergeschobenes, hat sie wissenschaftlich zu verarbeiten: dadurch hat sie den Charakter einer historischen, positiven Wissenschaft. Aber sie ist eben Wissenschaft; sie hat diesen Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten, durch und durch, soweit als die Möglichkeit wissenschaftlicher Verarbeitung eines Gegenstandes von der allgemeinen Natur des hier gegebenen, eines in der Geschichte sich expli-

cirenden geistigen Princips, überhaupt reicht. Nennen wir nun eine mit wissenschaftlicher Reflexion auf das Wesen und die Gesetze des Erkennens unternommene, in das Innere seines Wesens eindringende Verarbeitung eines geistigen Stoffes *philosophisch*: so soll die Dogmatik ganz einfach ihrem *Stoff* nach *positiv*, ihrer *Form* nach *philosophisch* sein, aber allerdings weder in ihrem Stoff noch in ihrer Form ein *Gemisch* aus Positivem und Speculativem. Dass sie die Verarbeitung eines speciell dem Gebiet der christlichen Kirche angehörigen Stoffes ist und mit praktischem Zweck auch für die christliche Kirche, das macht ihren Character als *theologischer* Wissenschaft aus. Nur hierin kann das *Theologische* einer theologischen Disciplin in Wahrheit bestehn, nicht aber in irgend etwas Specifischem der *wissenschaftlichen* Behandlung, etwa im Gegensatz gegen die philosophische. Wo diess prätendirt wird, da steckt immer etwas dahinter; wie hinter den prätendirten Sonderrechten eines einzelnen Standes immer ein Unrecht gegen die ganze Gesellschaft.[1]) Die wahrhaft wissenschaftliche Behandlung eines positiven Stoffes von der Art, wie derjenige der eben um dieses *Stoffes* (und nicht um einer besondern wissenschaftlichen *Form*) willen *theologischen* Disciplin der Dogmatik ist, nämlich des Dogmencomplexes als der geschichtlichen Entfaltung des christlichen Realprincips zum Glaubensausdruck der christlichen Gemeinschaft, — die wahrhaft wissenschaftliche Behandlung eines solchen Stoffes muss eine *philosophische* sein, und zwar in der Einheit beider Momente, die das Philosophische ausmachen: des *Empirischen* und des *Speculativen*. Sofern man nämlich mit Recht philosophisch nicht kurzweg identisch nimmt mit speculativ, bezeichnet philosophisch überhaupt das wahrhaft wissenschaftliche Verfahren, das sich aus dem Wesen des Geistes Rechenschaft giebt von sich selbst. Im Wesen des menschlichen Geistes und seinem Verhältniss zur

---

[1]) Das schlagendste und zugleich würdigste Beispiel hiefür ist *Rothe's* eigene *theologische Ethik* (zweite Auflage). Diess treffliche Werk, dessen Speculation zur tiefsten und gediegensten Gedankenarbeit in der neuern Theologie gehört, nennt sich *theologische* Ethik, weil es vom *Gottesbewusstsein* des *frommen* Subjects ausgehe; nähme es seinen Ausgang vom *Ichbewusstsein*, so wäre es philosophische Ethik, speculativ aber so wie so (§ 6). Hätte es *Rothe* doch gefallen, seine Ethik als *philosophische* zu construiren: nach seiner Erklärung also, das Gottesbewusstsein, mit dem er jetzt a priori anhebt, nur um ein Paar Schritte weiter zurück auch noch aus dem Ichbewusstsein speculativ zu entwickeln! Was substanziell wahr an seinem jetzt bloss vorausgesetzten Gottesbewusstsein ist, das hätte er auf diese Art wirklich wissenschaftlich nachgewiesen, während er sich jetzt vom Philosophen den Vorwurf muss gefallen lassen, seine theologische Voraussetzung komme wie aus der Pistole. Es hätte sich nichts geändert, als dass das, was im Verlauf von *Rothe's* Speculation sich als naiv beibehaltener Rest von ungeistigem Supranaturalismus herausstellt, beim streng philosophischen Ausgang vom Ichbewusstsein vielleicht eher als das, was es ist, als Rest sinnlichen Vorstellens, erkannt und abgestreift worden wäre, oder doch wenigstens nicht so naiv, wie nun wirklich bei *Rothe* geschehen ist, als „theologische" Voraussetzung hätte mit hereinschlüpfen können. Also gerade das, was nach *Rothe* selbst seine so wie so *speculative* Ethik zur *theologischen* im Unterschied von einer *philosophischen* machen soll, ist vom Uebel an ihr, jedenfalls der Form und theilweise auch dem Inhalt nach: eine als Sonderrecht der Theologie geltend gemachte Voraussetzung.

Objectivität sind aber die beiden Momente des Empirischen und des Speculativen als Momente des Einen Erkenntnissprocesses begründet. Philosophisch werden wir daher mit Recht die ganze wissenschaftliche Behandlung, die mit Reflexion auf das Wesen des Erkennens beide Momente in ihrem richtigen Verhältniss durchführt, nennen; speculativ dagegen das Eine Moment dieses Processes, das vom Geist aus in die Erscheinungswelt eindringt. Die vollständige wissenschaftliche Verarbeitung eines theologischen Stoffes von der Natur des Stoffes der Dogmatik muss philosophisch sein, und zwar in der Einheit der beiden Momente, des Empirischen und des Speculativen; d. h. die Dogmatik als Wissenschaft hat ebensowohl ein empirisches als ein speculatives Moment. Nämlich zur wissenschaftlichen Verarbeitung des Dogma's gehört: 1) objectiv treue Darstellung desselben in seiner historischen Erscheinung; 2) Zurückführung seiner einzelnen Bestandtheile auf das einheitliche Princip, aus dem erst das Einzelne in seiner eigentlichen Bedeutung verstanden wird; 3) Kritik des einzelnen Dogma's: und zwar zunächst in Rothe's Sinn von dogmatischer Kritik, historisch, relativ, am Maassstab der geschichtlich gegebenen Form des Princips, ob die einzelnen Dogmen, so gefasst, consequenter Ausdruck desselben seien oder nicht; dann aber auch absolut, an den Gesetzen des Denkens, ob so gefasst überhaupt denkbar oder nicht; und endlich 4) basirt auf diese Kritik der Dogmen und in ihnen des Dogma's, denkende, d. h. speculative Entwicklung des in dem positiven Stoff gegebenen und aus ihm gefundenen christlichen Princips in seine entsprechende Gedankenform, wie diese durch die Gesammtentwicklung des menschlichen Geistes überhaupt und durch die Entwicklung des christlichen Princips in derselben jeweilen erreichbar ist.

Diess, all diess vollständig durchgeführt, macht erst die Dogmatik als wirkliche Wissenschaft vom christlichen Dogma aus. Sie soll durch und durch philosophische Verarbeitung des positiven, der Theologie geschichtlich gegebenen Stoffes sein, mit beiden Momenten, dem der empirischen und dem der speculativen Methode.

Wenn — nach Rothe[1]) — ein selbständiges speculatives System ein unentbehrliches Instrument für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe der Dogmatik, auch nur schon wie er sie bestimmt als relative dogmatische Kritik der Dogmen, sein soll: so wird die Dogmatik die Rechtfertigung des Instrumentes, das sie brauchen will, ja muss, denn doch nicht als ausser ihrer Gesammtaufgabe ansehen dürfen. Wenn — nach Rothe — derjenige als Dogmatiker übel dran ist, der keine selbständige speculative Theologie besitzt: so wird noch besser als der, welcher eine solche zu haben behauptet, aber sie im Hintergrund behält, derjenige dran sein, der in der wissenschaftlichen Verarbeitung des historischen Stoffes das wissenschaftliche Instrument, das er dabei kritisch handhabt, auch darlegt und durch die Gesammtarbeit die Probe leistet, dass dasselbe nicht nur auch ein taugliches, sondern dass es das allein taugliche, das im Wesen des Gegenstandes selbst begründete sei, — es müsste denn sein, dass man unter dem Besserdransein verstehen

[1]) a. a. O. S. 16 ff.

sollte, einen Rückzugsversteck mit zwei Ausgängen zu haben. Denn es will mich immer bedünken, mit dieser sorgfältigen Ausscheidung des Speculativen vom Dogmatischen, einer bis auf den Grund des Gedankens gehenden Kritik von der bloss relativen historischen, laufe es schiesslich darauf hinaus, den Hiatus zwischen dem eigenen Denken und der kirchlichen Form des Dogma's möglichst wenig fühlbar zu machen. Man steht an zwei verschiedenen Orten Rede; aber eben desswegen an keinem vollständig, und bricht an jedem unwillkürlich ab, wo es gefährlich werden könnte.[1]) Vom Dogmatiker will man erfahren, wie er mit seinem eigenen wissenschaftlichen Denken sich zum Dogma nach Form und Inhalt verhalte, und gerade seine Dogmatik selbst, seine wissenschaftliche Darstellung des Dogma's, soll diess darlegen und rechtfertigen. Er bedarf dazu allerdings etwas selbständig Vorangehendes; aber nicht ein ganzes System speculativer Theologie — zwischen welcher und der Dogmatik der Leser dann leicht wie zwischen Pontius und Pilatus hin und hergeschickt werden könnte —, sondern einfach eine philosophische Erkenntnisstheorie, mit deren Grundsätzen er an die Verarbeitung des positiven Stoffes der Dogmatik herantritt, und die er nach ihrem empirischen und ihrem speculativen Moment vollständig an demselben durchführt.

So müssen wir — Rothe gegenüber — für die Dogmatik nicht nur die Zurückführung der Dogmen rückwärts bis auf ihren Quell und Grund, bis auf ihr Realprincip zurück, sondern auch die religionsphilosophische Begründung, wie dieses Princip zu suchen, zu fixiren und durchzuführen sei, als mit in ihren Bereich fallend in Anspruch nehmen.

3. Wie nach vorn bis an den wirklichen Anfang, so dehnen wir die Aufgabe der Dogmatik auch nach hinten bis an ihr wirkliches Endziel aus. Diess werde ich nun gegen meinen verehrten Collegen A. Schweizer zu vertreten haben. Schweizer[2]) stellt der Dogmatik als „Kirchensatzungswissenschaft“ (§ 9) die „protestantische Glaubenslehre“ gegenüber, als Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwicklungsstufe der Kirche, frei von der dogmatischen Fessel (§ 10). Den Grundsätzen des Protestantismus entspreche nur die letztere. Jene, die „Dogmatik“, könne im Protestantismus nur die Bedeutung einer geschichtlichen Wissenschaft haben und nur als solche behandelt werden.[3]) Sie habe ihren wissenschaftlich darzustellenden Stoff an der geschichtlichen Kirchensatzung, dem Dogma; die „Glaubenslehre“ dagegen habe ihren Stoff aus dem von christlicher Erfahrung durchgebildeten frommen Selbstbewusstsein zu schöpfen (§ 12), in welchem Glaubensbewusstsein der

[1]) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass diess auch nicht eine leiseste Verdächtigung der wissenschaftlichen Lauterkeit eines Rothe sein soll. Rothe gerade hat wie wenige den ehrwürdigen Eindruck eines eben so durch und durch lautern und ehrlichen, als tiefen Denkers hinterlassen, dessen Andenken darum auch alle theologischen Richtungen, was nicht Fanatiker sind, billig in grossen hohen Ehren halten.

[2]) Christliche Glaubenslehre, Einleitung.

[3]) Wie Schweizer selbst in seiner Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche gethan hat, ferner Heppe in seiner Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, und für die lutherische Dogmatik Hase im Hutterus redivivus, H. Schmid, Luthardt u. A.

Einfluss der h. Schrift so wie der christlichen Tradition als darin eingegangen mitenthalten sei (§ 17), und zwar so, dass die Glaubenslehre ihre Lehrsätze zugleich als die gesunde Entwicklung aufzuzeigen, d. h. ihren christlichen Charakter an den Schriftzeugnissen, und ihren evangelisch-protestantischen an den Symbolen und der weitern Tradition unserer Kirche zu erweisen habe (§ 19).

Ich bin vollständig mit allem einverstanden, was Schweizer sowohl über die heutzutägige Bedeutung der altkirchlichen Dogmatik, als über die Aufgabe einer wahrhaft protestantischen Glaubenslehre ausführt: gleichwohl ist es kein blosser Wortstreit, wenn ich nicht etwa nur den Fortgebrauch des einmal üblichen Titels Dogmatik auch für eine Glaubenslehre in Schweizers Sinn in Schutz nehme; sondern wenn ich die Aufgabe, die Schweizer der „Glaubenslehre" im Gegensatz zu der bloss historischen Aufgabe der „Dogmatik" zuweist, ausdrücklich für die Dogmatik selbst in Anspruch nehme; wenn ich die Einschränkung der Dogmatik, der Wissenschaft vom christlichen Dogma, auf die geschichtliche Darstellung des Dogma's als einstmaliger Kirchensatzung nicht anerkenne. Ich sage nämlich einfach: bei einem historischen Stoff wie das Dogma gehört zum Begriff seiner wissenschaftlichen Verarbeitung, also hier zum Begriff der Dogmatik als Wissenschaft, auch die freie Entwicklung des diesem Stoff innewohnenden Princips zu seinem reinen Gedankenausdruck, also das, was Schweizer als die Aufgabe der protestantischen Glaubenslehre, im Unterschied von der Dogmatik, bezeichnet. Es scheint mir wichtig, diess bestimmt auszusprechen und festzuhalten, gerade wenn man die vollberechtigte Absicht, die Schweizer mit seiner Gegenüberstellung von bloss historischer „Dogmatik" und lebendig auf der Entwicklung der Gegenwart fussender und darum auch allein in ihr berechtigter „Glaubenslehre" im Auge hat, gründlich und nachhaltig erreichen will. Für den Inhalt des christlichen Glaubens sei die Form des altkirchlichen Dogma's nicht mehr die der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Bewusstseins entsprechende Form; jene Form gehöre einer hinter uns liegenden Vergangenheit an; es sei allerdings nothwendig, sie zu kennen, und die „Dogmatik" fahre immerhin fort als historische Wissenschaft uns diese Kenntniss zu geben; aber die protestantische „Glaubenslehre" stelle, los von ihren Fesseln, den christlichen Glaubensinhalt in der Form dar, welche der gegenwärtigen Entwicklungsstufe entspricht. Gewiss hat die protestantische Glaubenslehre diese Aufgabe; allein sie wird diese Aufgabe gerade nur dann mit dem Nachweis ihres innern und geschichtlichen Rechts und mit gültigem Protest gegen allen Vorwurf der Willkür lösen, wenn sie die Auflösung der alten dogmatischen Form und die Ausprägung des christlichen Glaubensinhaltes in eine der gegenwärtigen Entwicklung des religiösen und des wissenschaftlichen Bewusstseins adäquate Gedankenform nachweist als einen Lebensprocess des Dogma's selbst, den die wissenschaftliche Verarbeitung des Dogma's, also eben die Dogmatik als Wissenschaft, aufdeckt und durchführt, — wenn also die protestantische Glaubenslehre, statt die „Dogmatik" als die Wissenschaft von den alten Dogmen in den Winkel der Geschichte zu stellen, vielmehr sich selbst als die erst wahre und vollständige Dogmatik, als die wirkliche und vollständige wissenschaftliche Ver-

arbeitung des geschichtlichen Dogma's ausweist, — wenn sie das Bewusstsein weckt und schärft, dass erst diess die wahre und ganze Wissenschaft vom christlichen Dogma, diess erst wahre Dogmatik ist.

Wenn man dem alten Dogma, welches die „Dogmatik" noch ferner als geschichtlichen Stoff darstellen möge, den Glauben auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des frommen Bewusstseins als die Quelle gegenüberstellt, aus der die Glaubenslehre zu schöpfen habe: so entsteht unvermeidlich der Schein von Willkür. Wer soll entscheiden, was der gegenwärtigen Entwicklungsstufe entspreche, wenn diese gerade darin besteht, dass Elemente und Formen verschiedener Stufen bunt und trüb durch einander gehn? Soll da einem „modernen Bewusstsein" nur schon darum, weil es eben modern ist, das entscheidende Wort in Fragen der Glaubenswahrheit zuerkannt werden, während es vielleicht ganz äusserlich und verständnisslos an dieselbe herankommt, und während hier nicht entscheidet was modern, sondern was ewig wahr ist? Schweizer bestimmt zwar sorgfältig genug die gegenwärtige Entwicklungsstufe als die der Glaubensentwicklung der Kirche selbst. Allein auch er fühlt doch die Unbestimmtheit seines Ausdrucks und hebt daher selbst fein und wahr (in § 16) die Schwierigkeit hervor, von vornherein die Quelle genau zu bestimmen, aus welcher der Stoff zu schöpfen sei, und daher die Unmöglichkeit, von vornherein zu erweisen, dass das von ihm Dargestellte nun dieser aus der gegenwärtigen Entwicklung des Glaubens der Kirche geschöpfte Stoff sei und kein anderer. Der Schein von Willkür liegt immerhin zu nah, als dass er nicht immer neu zu wohlfeilen Vorwürfen bequemen Anlass bieten sollte. Warum also nicht diesen Anlass abschneiden? indem man einfach sagt, was ja doch der wahre Sachverhalt ist: die Glaubenslehre hat jederzeit die christliche Glaubenssubstanz zu ihrem Object; die Kirche hat diese in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu ihrem Dogmencomplex ausgeprägt; der protestantische Geist — der darin besteht, gegen die absolute Fixirung menschlicher Lehrfassung der göttlichen Wahrheit protestirend, diese auf dem Weg freier Forschung stets reiner zu gewinnen — der protestantische Geist hat sich mit innerer Nothwendigkeit dadurch zu seiner gegenwärtigen Stufe entwickelt, dass er den christlichen Glaubensinhalt in der alten Dogmenform noch unrein ausgeprägt gefunden hat und darum bemüht ist, mit allen Hülfsmitteln der allgemeinen Geistesentwicklung ihn in reiner Form zu fassen: es ist daher die Sache der protestantischen Dogmatik, als der Wissenschaft vom Dogma, diesen Process des Dogma's wissenschaftlich vollständig durchzuführen und als das Resultat dieses Processes den christlichen Glaubensinhalt in der der gegenwärtigen Entwicklung des Bewusstseins entsprechenden Weise darzustellen. So ist in der That der Sachverhalt. Wenn nun Schweizer diese letztere Arbeit, die allein wahrhaft protestantische, der „Glaubenslehre" im Unterschied von der „Dogmatik" als bloss geschichtlicher Darstellung der altkirchlichen Satzungen zugetheilt wissen will, damit diese Arbeit nicht doch wieder dogmatisirend im verrufenen Sinne des Wortes ausfalle: so hege ich dagegen die Besorgniss, dass der dadurch erweckte Schein, als wolle se mit dem Alten einfach gebrochen und aus dem „modernen" Bewusstsein heraus neu angefangen werden, gerade umgekehrt bei der Mehrzahl von Theologen nur einer unprotestantisch dogmatisirenden Dogmatik, einer Dogmatik wie

wir beide sie nicht wollen, Vorschub leisten. Die blosse Glaubenssatzungslehre soll von einer wirklich protestantischen Glaubenswissenschaft überwunden werden. Diess geschieht nicht dadurch, dass man nun die Dogmatik für eine solche Satzungslehre erklärt und sie mit der bloss historischen Aufgabe, die Dogmen als historische Erscheinungen der Vergangenheit zu behandeln, in den Winkel stellt, die wichtigere Aufgabe für die Gegenwart dagegen einer andern Wissenschaft zutheilt; sondern gewiss nur dadurch, dass man umgekehrt mit allem Nachdruck betont und durch die That beweist: die Dogmatik ist noch gar nicht das, was sie heisst und sein will und sein soll: die Wissenschaft vom Dogma, wenn sie bloss Satzungslehre bleibt, wenn sie diesen knorrigen Stoff bloss geschichtlich darstellt und nicht ganz und gründlich verarbeitet, d. h. für's erste ihn durchgängig auf seinen einheitlichen Grund, auf sein Realprincip, zurückführt, und für's zweite den Inhalt dieses Princips, mit Kritik seiner geschichtlichen Entfaltung zum kirchlichen Dogma und mit allen Hülfsmitteln des wissenschaftlichen und religiösen Bewusstseins auf seiner gegenwärtigen Entwicklungstufe, frei in die diesem entsprechende Form ausprägt. Nur dadurch, dass in der Dogmatik selbst diese Arbeit durchgeführt wird, kann das unwissenschaftliche, bloss wissenschaftlich übertünchte Gebahren einer Glaubenslehre, die in der That blosse Satzungslehre ist, wirklich überwunden werden. Die Glaubenslehre der Gegenwart bringt die Anklage auf widerrechtliche Anmassung gegenüber dem „alten Glauben der Kirche" nur dadurch wirksam zum Schweigen, dass sie sich als das innerlich nothwendige Resultat der Vergangenheit ausweist. Das kann aber nur eine vollständig durchgeführte Dogmatik, nicht aber eine „Glaubenslehre" gegenüber der „Dogmatik."

4. Unsre Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik stimmt im Wesentlichen mit der von Schenkel's Dogmatik überein, — von der nähern Fassung natürlich noch ganz abgesehen. Schenkel bezeichnet als den Gegenstand der nicht bloss historischen sondern wesentlich systematischen Disciplin der Dogmatik (§ 1) das christliche Heil, das zunächst nicht als Lehre, Doctrin, sondern als göttliche Heilsthatsache zu fassen sei (§ 2): — wir haben diess als das positive Realprincip der Dogmen bezeichnet. Diese Heilswahrheit solle als wissenschaftlich zusammenhängendes Ganzes dargestellt werden (§ 2): — wir verstehn diess als Darlegung der historischen und systematischen Entfaltung jenes Princips in seinem Inhalt. Die Dogmatik habe die Wahrheit des christlichen Heils darzustellen, wie dieselbe geschichtlich entwickelt ist in der Form des christlichen Gemeindebewusstseins (§ 3): — wir haben das Dogma als den officiellen Ausdruck des Bewusstseins der Gemeinschaft von ihrem religiösen Princip bezeichnet. Endlich solle die Darstellung in der persönlichen Ueberzeugung des Darstellenden begründet sein: — wir wollen, dass der Dogmatiker jenen Stoff in letzter Instanz zu derjenigen Gedankenform auspräge, die ihm als der reine Ausdruck seines Inhalts aus der wissenschaftlichen Verarbeitung der Geschichte resultirt. So verschieden die Fassung jedes einzelnen Punktes ist, und so verschieden die Durchführung ausfallen mag: die allgemeine Bestimmung der dogmatischen Aufgabe ist in allen wesentlichen Momenten dieselbe. — Mit andern dogmatischen Hauptwerken, die in der Neuzeit einen bestimmten Standpunkt vertreten, habe ich nach

dem Gesagten nicht nöthig mich hier über die Aufgabe der Dogmatik im Allgemeinen noch weiter aus einander zu setzen. Namentlich nicht mit der Glaubenslehre von Strauss. Das, was dieses Werk allein durchführt, bildet mir nur ein Moment der Gesammtaufgabe. Ob Strauss mit den positiven Resultaten, die mir aus der kritischen Verarbeitung des Dogma's hervorgehn, ebenso einverstanden sein kann, wie ich in allem Wesentlichen mit den negativen seiner Kritik, das muss ich gewärtigen.

§ 5. Die verschiedenen Theile dieser Gesammtaufgabe bilden den Gegenstand specieller, unter sich relativ selbständiger Disciplinen — Apologetik (als Principienlehre), biblische Theologie, Dogmengeschichte, Symbolik, kirchliche Dogmatik, Glaubenslehre —; immer aber besteht die Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik in der einheitlichen Zusammenfassung derselben. Diese Aufgabe hat drei Momente, die — in welcher äussern Anordnung es auch mag für zweckmässig befunden werden — jedenfalls vollständig durchzuführen sind: 1) das principielle: die allgemeine Begründung des Formalprincips, nach welchem der empirische Stoff der Dogmatik zu verarbeiten ist; 2) das historische: die Darstellung des christlichen Dogma's in seiner geschichtlichen Objectivität; und 3) das systematische, oder besser kritisch-speculative: die wirkliche Verarbeitung dieses geschichtlichen Stoffes nach jenem Formalprincip zum wissenschaftlich adäquaten Ausdruck des christlichen Geistes.

§ 6. Aus Zweckmässigkeitsgründen, die im gegenwärtigen Zustand der dogmatischen Wissenschaft und ihrer Stellung zur Gesammtentwicklung des wissenschaftlichen und des religiösen Bewusstseins liegen, halten wir die Durchführung dieser drei Momente als principiellen, historischen und kritisch-speculativen Theil der Gesammtdarstellung auseinander.

1. Nur wer Fanatiker für sein System und zugleich Pedant ist, wird behaupten, dass auch die äussere Anordnung in einer wissenschaftlichen Darstellung durch das Wesen des Gegenstandes und die Aufgabe der Wissenschaft schon schlechthin bedingt sei. Das ist vielmehr eine Frage der Zweckmässigkeit, und diese kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus mit gleicher relativer Berechtigung verschieden beantwortet werden. Unsere Anordnung soll sich nun zwar durch die Ausführung selbst rechtfertigen; immerhin aber ist es angemessen, wenigstens von dem dabei leitenden Grundgedanken kurz vorläufige Rechenschaft zu geben.

2. Wie weit auch schon in der neuern Theologie die wissenschaftliche Aufgabe der einzelnen Zweigdisciplinen der Dogmatik gefördert und dadurch

der Lösung ihrer einheitlichen Gesammtaufgabe vorgearbeitet ist: diese selbst ist noch selten umfassend genug und in diesem ganzen Umfang mit der vollen wissenschaftlichen Energie consequenter Durchführung an die Hand genommen worden. Darum mag es angemessen erscheinen, vorab das Bewusstsein für den Umfang der Gesammtaufgabe, für die Bedeutung jedes Momentes derselben für sich und dann in ihrem Verhältniss zu einander, dadurch zu schärfen, dass man jedes rein für sich durchführt: erst die Entwicklung der allgemeinen Grundsätze für eine wissenschaftliche Verarbeitung des Dogma's, dann die Darlegung desselben als des empirisch gegebenen Stoffes in seiner rein geschichtlichen Objectivität, und endlich die Verarbeitung dieses Stoffes nach jenen Grundsätzen. — Zwar etwas derartiges, wie eine principielle Begründung schicken die meisten Darstellungen der Dogmatik in dieser oder jener Form einleitend voraus. Darum bedarf unser erste, principielle Theil wohl keine besondere Rechtfertigung. Um so mehr aber das, warum wir als zweiten eine objectiv geschichtliche Darstellung des ganzen Dogma's der kritisch-speculativen Verarbeitung desselben vorausschicken. Da scheinen Wiederholungen, ja eine Wiederholung geradezu des ganzen Stoffes. unvermeidlich. Allein es sind Wiederholungen nur in dem Sinn, dass zwar wiederholt derselbe Gegenstand, aber jedesmal unter einem ganz bestimmten andern Gesichtspunkt betrachtet wird, und diess gerade soll geschehen, damit dem Dogma selbst und jedem dogmatischen Standpunkt allseitig sein Recht werde. Die Dogmatik soll das kirchliche Dogma objectiv treu wiedergeben und zugleich kritisch verarbeiten; beides ganz, und darum besser in gesonderter Darstellung. Geschieht beides in Einem, so kommt leicht keines von beiden recht, sondern nur ein Gemisch von Halbheiten heraus. Das historische Dogma soll zu seinem vollen Rechte kommen. Nun fehlt es den neuern Bearbeitungen der Dogmatik in der Regel nicht gerade daran, dass sie das dogmengeschichtliche Material zu wenig hereinziehn. Im Gegentheil, es geschieht eher zu viel, so dass Bücher entstehen, deren Umfang mit ihrem eigentlichen dogmatischen Kern in starkem Missverhältnisse steht.[1]) Es geschieht eben meist in einer Form, die nicht in die Dogmatik selbst, sondern in die Dogmengeschichte gehört. Die Dogmatik hat auch den historischen Stoff nur in systematischer Form zu geben, d. h. den Complex der geschichtlichen Lehren in dem innern Zusammenhang darzustellen, in welchem sie sich auf ihrem geschichtlichen Boden und in ihrem geschichtlichen Material nach der Consequenz ihres eigenen Princips als dessen Entfaltung ausweisen. Die Forderung, die Rothe an die Dogmatik stellt, dass sie an den einzelnen Dogmen dogmatische Kritik zu üben, sie mit dem Maasstab der Principien des jeweiligen Lehrganzen zu messen habe, ist von vornherein durchaus richtig für den historischen Theil der Dogmatik und muss auch in diesem erfüllt werden. Diess verlangt nun aber, dass dieser historisch-dogmatische (nicht dogmen-historische) Theil der Gesammtverarbeitung des Dogma's von dem kritisch-speculativen sauber unterschieden werde, sowohl um diese ihm zukommende Aufgabe ohne Einmischung fremdartiger Gesichtspunkte zu lösen, als auch um für die ratio-

---

[1]) Daher der Wunsch, den Jul. Müller am Schluss seines Artikels Dogmatik in Herzog's Realencyclopädie ausspricht, Grund und Berechtigung hat.

nelle, kritisch-speculative Verarbeitung des ganzen Stoffes vorerst einmal den richtigen Ausgangspunkt zu fixiren. Das kirchliche Dogma soll in seiner innern Consequenz, in welcher auch die confessionellen Differenzen ihre Erklärung und Würdigung zu suchen haben, dargestellt werden, als System der christlichen Lehre, ausgeprägt in dem vom Ursprung an ihm geschichtlich gegebenen Bewusstseinsmaterial. Im geschichtlichen Theil der Dogmatik soll das geschichtliche Dogma in seiner orthodoxen, d. h. in der auf seiner jeweilig geschichtlich gegebenen Basis consequent ausgeprägten Form dargestellt werden. — Erst an diese objective Darlegung der fertigen Kirchenlehre knüpft endlich die letzte Aufgabe der Dogmatik, die kritisch-speculative Verarbeitung des gesammten dogmatischen Stoffes an, und wird nun ihre Aufgabe am gesammten Stoff der Dogmatik mit ganzer, durch alle Theile gleichmässig durchgreifender Consequenz durchführen können, wenn das kirchliche Dogma selbst schon auf seinem Boden in seiner ganzen innern Consequenz dargelegt ist. Wird dagegen die kritische Verarbeitung des Dogma's unmittelbar mit seiner geschichtlichen Darstellung verwoben, so kommt gar zu leicht entweder die objectiv historische Würdigung der einzelnen Dogmen in ihrem innern Zusammenhang, oder die Gründlichkeit und vollständige Consequenz ihrer kritischen Verarbeitung, oder die speculative Lösung der in ihnen gestellten, aber durch die Kritik von dieser Form des alten Dogma's entbundenen religiösen Probleme, — oder Alles mit einander zu kurz. — So viel zur vorläufigen Erklärung, warum wir die beiden Momente der in letzter Instanz einheitlichen Aufgabe der Dogmatik, das historische und das kritisch-speculative, geradezu als zwei Theile der Darstellung aus einander halten. Warum wir dann aber auch innerhalb des historischen Theils die Schriftlehre und die Kirchenlehre wieder gesondert darstellen, und dabei doch der Wahrheit, dass beides Ausdruck Eines continuirlichen geschichtlichen Processes ist, zum Behuf der Dogmatik vollständig Genüge zu thun gedenken, darüber wird später an seinem Ort Rechenschaft zu geben sein.

Erster, principieller Theil.

§ 7. **Gang.** — Um aus dem empirischen Stoff der Dogmatik, dem geschichtlichen Dogmencomplex, nur erst ihr eigentliches Object, nämlich das einheitliche Realprincip jenes Stoffes, das Princip der christlichen Religion, richtig auffinden und exact fixiren zu können, muss die Dogmatik vor allem auf allgemein wissenschaftlichem Wege das Wesen der Religion überhaupt, dem jenes angehört, ermitteln.

Weiter hat sie dann das Verhältniss zwischen dem nun begrifflich fixirten Wesen der Religion und dem Wesen des auf die Erkenntniss gerichteten Denkens, zwischen Religion und Wissenschaft, innerhalb des menschlichen Geisteslebens zu suchen, weil jedenfalls das Formalprincip für die wissenschaftliche Verarbeitung der Glaubenslehre darunter fallen muss.

Endlich hat die Dogmatik von diesen beiden allgemeinen Untersuchungen — des Wesens der Religion und des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft — die specielle Anwendung zu machen auf ihren Gegenstand: nämlich für's erste den Punkt zu fixiren, wo in ihrem geschichtlich vorliegenden Stoff dessen Realprincip zu suchen sei, und dann das Formalprincip für die wissenschaftliche Verarbeitung dieses Stoffes abzuleiten.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der Religion.

§ 8. Der gegen wissenschaftlich unstatthafte, bewusst oder unbewusst dogmatistische Voraussetzungen irgend welcher Art gesichertste Weg für die wissenschaftliche Forschung, um zur richtigen Erfassung des Wesens der Religion zu gelangen, ist: weder mit einer speculativen Deduction aus dem Begriff des Absoluten, oder aus dem Begriff des Geistes, noch mit dem Aufsuchen ihrer psychologischen Grundform anzufangen; sondern von der unmittelbar empirisch vorliegenden psychologischen Thatsache der Religion aus durch logische Analyse ihrer wesentlichen Bestandtheile vorerst den allgemeinen Begriff der Religion zu gewinnen, diesen dann in seine nothwendigen Momente auseinander zu legen, und so den innern Zusammenhang und in letzter Instanz den innersten einheitlichen Grund der empirischen Thatsache der Religion, d. h. eben ihr Wesen aufzuschliessen.

1. Gegen das Verfahren, in der Dogmatik erst den allgemeinen Begriff der Religion zu erörtern, hören wir die Einwendung gewisser Dogmatiker[1]: da das Christenthum die wahre, die absolute, die Religion schlechthin sei, so lasse sich nur nach seinem Maasstab bestimmen, wiefern die andern sogenannten Religionen dieses Namens werth oder unwerth seien; denn das Wesen der Religion lasse sich nicht wie sonst ein abstracter Gattungsbegriff durch Aufsuchung des allen Religionen Gemeinsamen finden. Es wäre zwar leicht nachzuweisen, was für ein Missverständniss hier bei all' dem Richtigen, das in dem Gesagten enthalten ist, mit unterlaufe, wenn es als Instanz gegen das Ausgehn von einem allgemeinen Begriff der Religion gelten soll. Allein es liegt zu sehr auf der Hand, warum derartige Dogmatiker so mit Siebenmeilenstiefeln über die allgemeinen Erörterungen weg gleich in ihre bestimmten dogmatischen Positionen eilen, als dass wir, die wir die Dogmatik eben nicht mit Dogmatismus behandeln wollen, die Rechtfertigung unseres Ganges gegen

[1]) Philippi, kirchliche Glaubenslehre (2. Aufl.) I. S. 2, mit Berufung auf Beck.

solche Einwendungen nicht einfach der Ausführung selbst überlassen sollten. Viele Dogmatiker stellen freilich ihre einleitenden, allgemein religionsphilosophischen Erörterungen in einer Weise an, dass man nachher, wenn's an den positiven Stoff geht, wenig Frucht davon verspürt, indem entweder die Consequenzen nicht fest durchgeführt werden, oder überhaupt von Anfang an hinter den rein philosophisch klingenden Redensarten doch nur dogmatistische Anschauungen sich versteckt hatten, die dann nur im Verlauf immer offener hervortreten, mit der naiven Prätension, nun gerechtfertigt zu sein. Wie Viele fangen hoch philosophisch an, um am Ende in den Sand trivialer Vorstellungen, oder in den Wolken zuchtloser Phantasien auszumünden!

2. Eben diese Gefahr fürchten wir auch, wenn das Wesen der Religion gleich von vornherein aus dem Begriff des Absoluten will abgeleitet werden. Wir wollen niemandem wehren so hoch anzufangen, und leugnen auch gar nicht, dass auf diesem Wege — nota bene auf einer vor dieser Arbeit wirklich wissenschaftlich gewonnenen logisch-metaphysischen Grundlage — der Wahrheit ebenfalls beizukommen sei. Die Religionsphilosophie, als Moment einer philosophischen Encyclopädie, mag's auf diesem Wege versuchen. Wir aber, am Eingang einer positiven Wissenschaft, an deren gegebenen Stoff wir ohne dogmatistische Voraussetzungen, d. h. ohne eine andere als die jeder Wissenschaft selbstverständlich nothwendige Voraussetzung, einerseits der unmittelbar gegebenen empirischen Erscheinung ihres Objects und anderseits der allgemeinen Gesetze des Denkens, herangehen wollen, befolgen einfacher und sicherer die Methode empirischer Forschung, indem wir von der unmittelbaren thatsächlichen Erscheinung des allgemeinen Gebietes, in welches der specielle Gegenstand unserer Wissenschaft fällt, ausgehn und durch Analyse derselben die Einsicht in sein Wesen zu gewinnen suchen, welche Einsicht uns dann das leitende Princip an die Hand giebt, für die wissenschaftliche Verarbeitung unseres speciellen empirischen Stoffes.

1. Der Begriff der Religion.

§ 9. Die allgemeinste und darum noch unbestimmteste Definition der Religion, wie die Vorstellung sie als das Gemeinsame von allen unter dem Namen Religion zusammengefassten empirischen Erscheinungen abstrahirt, lautet: die Religion ist eine Beziehung des Menschen auf Gott.

1. Die Religion tritt uns empirisch zunächst als eine psychologische Erscheinung und deren Aeusserung entgegen. Und zwar besteht das Gemeinsame alles dessen, was irgend Religion, religiöse Aeusserung des menschlichen Geistes genannt wird, darin, dass sich der Mensch damit auf Gott bezieht. Gott ist natürlich vor der Hand hier nur die allgemeine Bezeichnung für das Object der religiösen Beziehung des Menschen, ohne dass damit noch irgend etwas Näheres darüber, was denn Gott sei, soll gesagt sein.

2. Auf die Etymologie des Wortes Religion — ob mit Cicero von relegere, oder mit Lactanz von roligare[1]) — branohen wir uns hier nicht weiter einzulassen. Sprachlich ist der Streit fraglos für Cicero entschieden gegen die mehr dogmatische als philosophische Ableitung von Lactanz, und sachlich können wir dadurch nur nachträglich bestätigt finden, was wir sonst schon von der Religion wissen.

Hingegen ist ausdrücklich der Beibehaltung des Wortes Religion für den dogmatischen Sprachgebrauch das Wort zu reden. Alle andern Ausdrücke, womit man es etwa schon hat ersetzen wollen, wie Frömmigkeit, Gottesbewusstsein etc., bezeichnen nun einmal nur einzelne Momente des Ganzen, das unter dem Wort Religion einheitlich zusammengefasst wird. Seien wir doch froh, dass wir ein so zu sagen neutrales Wort haben, das der Sprachgebrauch zur einheitlichen Bezeichnung gestempelt hat. Für die holländische Theologie z. B. ist es offenbar sehr unbequem, dass sie nach dem sonst so löblichen Purismus ihrer Sprache Religion fast durchgängig mit „Godsdienst" wiedergeben muss.

§ 10. Die Analyse der in dieser Definition zusammengefassten geistigen Erscheinungen ergiebt nun

1) die nähere Bestimmung des Subjects. — Subject der Religion ist der Mensch vermöge seines specifischen Wesens als Mensch: als einerseits endliches, natürlich bestimmtes Weltwesen und anderseits als sich von seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit selbst unterscheidendes und sich selbst bestimmendes Ich, als Geist; beide Momente in Einen Begriff zusammengefasst: als endlicher Geist. Ausdrücklich soll dieser Begriff, endlicher Geist, hier noch nicht bestimmter gefasst werden, als dass er jene beiden Momente so, wie sie als psychologische Thatsache vorliegen, zur empirischen Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins zusammenfasst, ohne irgend welcher genauern Fassung schon vorzugreifen.

1. Die Religion gehört zum Wesen des Menschen: nur der Mensch hat Religion, aber auch jeder Mensch hat Religion. — Nur der Mensch, nicht das Thier; denn für die bloss animale Seele als Subject ist das Object nicht da, auf das sich zu beziehen die Religion ausmacht. Darum fängt die Re-

[1]) Cicero, de nat. deor. II, 28: qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegeront, sunt dicti religiosi, ex relegendo. — Lact. instit. div. IV, 28: hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. — Vgl. Nitzsch, über den Religionsbegriff der Alten, Stud. und Krit. 1828. — J. G. Müller, über Bildung und Gebrauch des Wortes religio. Stud. und Krit. 1835. — J. P. Lange, philos. Dogm. § 9.

ligion auch beim Menschen erst mit seinem Geistesleben an; mit diesem tritt sie aber auch in jedem Menschen auf, in welcher Gestalt diess nun sein mag. Wenn ein Mensch dann auch im Verlauf seiner Entwicklung dazu kommen mag, sie wieder zu verneinen, so hat er sie damit nicht wirklich wieder abgethan, sondern er verleugnet sie bloss. In Wahrheit verneint er auch nur eine bestimmte Form von Religion, mit der er nur darum die Religion kurzweg identificirt und damit abgethan meint, weil sie sich ihm allerdings mit diesem Anspruch aufdringen will. Allein gerade das Pathos, mit der diese Verneinung der Religion immer auftritt, lässt deutlich genug erkennen, dass sie nur gegen jene Prätension und somit im Grund aus Religion gegen eine bestimmte Religion protestirt. — Hat so nur der Mensch, der Mensch aber als solcher Religion: so ist sie in seinem specifischen Wesen als Mensch begründet und findet — wenigstens vorerst nach ihrer subjectiven Seite — in diesem ihre Erklärung.

2. Das Wesen des Menschen haben wir hier noch nicht weiter zu erörtern, als dass wir seine Grundbestimmungen so fixiren, wie sie auf der Hand liegend den Menschen zum Subject der Religion qualificiren.

a) Er ist natürliches Weltwesen und damit endliches Wesen, in seinem Daseinsprocess in Zeit und Raum durch und durch bedingt durch die Gesammtheit der andern Naturexistenzen ausser ihm und darin durch die Natur, die immanente Ordnung des Weltdaseins, welche die Beziehung aller zueinander bestimmt und damit jede einzelne in ihrem Dasein und Sosein bedingt.

b) Das specifische Wesen des Menschen, den übrigen Naturwesen der Erde gegenüber, besteht aber darin, dass er zugleich ein geistiges Wesen ist, ein Ich, das als innere Einheit in sich dem äussern Weltdasein, auch seinem eigenen leiblichen Dasein gegenüber ein Sein für sich als Selbstbewusstsein behauptet und im actus purus seines Geisteslebens bethätigt.

c) Ohne in das Wesen dieser beiden Momente und ihr inneres Verhältniss zu einander einzutreten, halten wir uns zunächst nur an die empirische Grundthatsache: erstens, dass die Einheit dieser beiden Momente — Natursein, äusserliches und von aussen bedingtes Dasein, und Geistsein, Sein-in-sich und aus-sich, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung — das specifische Wesen des Menschen, wie wir uns allein empirisch kennen, ausmacht; und zweitens, dass der Mensch nur in dieser Einheit von Natur- und Geistsein Subject der Religion ist.

Sein Geistsein unterscheidet ihn vom bloss organischen und animalen Naturwesen; sein gleichzeitiges Natursein unterscheidet ihn vom reinen Geist, vom Begriff eines rein in-sich und aus-sich Seienden. Als blossem Naturwesen käme ihm Religion nicht zu, wie sie auch dem blossen Naturwesen nicht zukommt; denn das Object der Beziehung, welche die Religion ausmacht, ist ein solches, dass keine Naturbeziehung zu demselben, die einzige, in welcher das Naturwesen ebenfalls actives Subject sein kann, stattfindet; — diess wird sich näher bei der Analyse des Objects der Religion ergeben. Als rein Geist wäre aber der Mensch eben so wenig Subject der Religion; denn in seinem reinen In-sich- und Aus-sich-sein, das dann eben

kurzweg sein ganzes Sein ausmachte, fiele die Beziehung auf das Object der Religion, wie sie gerade die Religion ausmacht, einfach weg, indem kein nach irgend einer Ausgleichung verlangender Gegensatz vorhanden wäre. Diess leuchtet uns darum vielleicht nicht sofort ein, sondern erfährt Widerspruch, weil man gewohnt ist, sich doch etwa auch einen „reinen Geist" vorzustellen, d. h. einen Geist ohne einen besondern Körper, den man aber dafür an ihm selbst zu seinem Geistsein, dem reinen In-sich-sein, wenn auch in sublimirtester Weise, ein irgendwelches Dasein in der Welt zuschreibt. An diesem hätte er dann das, was am Menschen das Moment seines offenkundigen Nichtgeist- sondern Naturseins ausmacht. Da wäre allerdings nicht abzusehn, warum ein solcher „reiner" Geist nicht sollte Religion haben können, so gut wie der Mensch; — aber nur, weil er eben doch nicht rein Geist wäre.

Doch es ist abstract geredet: als blossem Naturwesen sowohl wie als reinem Geist käme dem Menschen Religion nicht zu. Wir müssen vielmehr einfach sagen: weil das Wesen des Menschen darin besteht, die beiden Momente des Natur- und des Geistseins in sich zu vereinen, und er nur in dieser Einheit und als diese Einheit existirt, nur darum kommt ihm Religion zu; sie wurzelt bei ihm in dieser Einheit seiner beiden constituirenden Momente. Er ist Subject der Religion als Geist, aber als Geist mit natürlicher Existenzbasis ausser seinem Insichsein als Geist, d. h. als endlicher Geist.

3. Der hier aus der Analyse des Subjects der Religion für die Begriffsbestimmung derselben gewonnene Begriff endlicher Geist soll und will hier durchaus noch nicht mehr besagen, als dass er die beiden Momente des Naturseins und des Geistseins zu der Einheit zusammenfasst, die der Mensch als dieses concrete Ich thatsächlich ist, und in welcher er Subject der Religion ist. Es ist für die Präcision des Gedankenfortschritts von Wichtigkeit, dass man hier noch nicht mehr darunter verstehe und nicht aus anderweitigen specielleren Vorstellungen, die man, sei's richtig, sei's unrichtig, mit diesem Begriff zu verbinden gewohnt ist, entweder Einwendungen gegen diese unsere Aufstellung erhebe, die sie so, wie sie aufgestellt ist, nicht treffen würden; oder dann ihr in einem Sinn beistimme, der sich vielleicht hinterher doch als unhaltbar herausstellen könnte.

Aber eben so sehr ist von Wichtigkeit, den Begriff endlicher Geist in dem bezeichneten Sinn als den genau zutreffenden für den Menschen als Subject der Religion zu erkennen. Als Geist, und nur weil er Geist ist, ist der Mensch Subject der Religion; aber zugleich nur, weil mit dem Geistsein auch das Moment endlichen Naturdaseins in ihm zur Einheit seines Ich verbunden ist. Wie beides näher zu bestimmen, wie jedes für sich und wie ihre Einheit, — darüber bleibe alles Weitere noch offen. Stellt sich aber im Verlaufe heraus, dass, je mehr sich uns das Wesen der Religion aufschliesst, im selben Grad auch der Begriff endlicher Geist für den Menschen als ihr Subject an Bestimmtheit gewinnt, und dass in der Erkenntniss der wahren Religion auch der volle Inhalt des Begriffs endlicher Geist sich allseitig aufschliesst: so wird das uns die Bestätigung sein, dass wir mit diesem Begriff in der Allgemeinheit, die hier allein ohne unerlaubte Voraussetzungen möglich

war, doch bereits genau das Wesentliche, in dem implicite Alles enthalten ist, fixirt haben. Und gerade um diess, und um nichts anderes, ist es hier zu thun.

§ 11. 2) Die nähere Bestimmung des Objects. — Das Object der Beziehung, welche die empirische Erscheinung der Religion ausmacht, mit dem allgemeinen Namen Gott bezeichnet, ist für den Menschen, indem er sich religiös auf dasselbe bezieht, eine andere und zwar wesentlich andere, specifisch höhere Macht, als der Mensch sich seiner selbst als Subject dieser Beziehung bewusst ist und als er die natürliche Welt überhaupt auffasst, die er in seinem Weltbewusstsein mit sich zusammen in diese seine religiöse Beziehung mit einschliesst, also eine für ihn überweltliche, übernatürliche Macht; aber zugleich eine solche, die ihrerseits sich ebenfalls selbst auf den Menschen und seine Welt bezieht, also eine geistige Macht; beide Momente in Einen Begriff zusammengefasst: unendlicher Geist. Auch dieser Begriff will hier ausdrücklich noch nicht bestimmter gefasst sein als eben so, dass er jene beiden empirisch gegebenen Momente des religiösen Bewusstseins selbst vom Object seiner religiösen Beziehung zur Einheit zusammenfasst, ohne irgend welcher bestimmtern Fassung dieses Begriffes schon vorzugreifen.

1. Die Frage: was ist Gott als Object der Religion? hat natürlich hier nur den Sinn: als was wird vom religiösen Bewusstsein selbst das, was ihm Gott ist, aufgefasst, und zwar wesentlich, so, dass es ihm eben deswegen und nur desswegen Gott ist; und weiter so, dass diess von aller empirischen Religion, der niedrigsten wie der höchsten, kurz von der Religion überhaupt gilt.

2. Auch dieser allgemeine Gottesbegriff ist eine Einheit zweier Momente.

a) Für's erste ist dem religiösen Bewusstsein Gott eine höhere Macht. Doch diess ist noch zu unbestimmt: nicht eine bloss relativ höhere, aber doch wesentlich gleichartige, sondern eine schlechthin höhere Macht, andersartig gegenüber dem Menschen und allem, was dieser mit sich selbst in sein Weltbewusstsein einschliesst und womit er sich im natürlichen Verkehr der Wirkung und Gegenwirkung weiss. In diesem Sinn ist dem religiösen Bewusstsein Gott eine übernatürliche, überweltliche, unendliche Macht. Diese Begriffe sind hier natürlich durchaus erst relativ zu nehmen, nach dem jeweiligen Maassstab des betreffenden religiösen Bewusstseins; für dieses aber sind sie wesentlich. Uebernatürlich, überweltlich soll also hier nur bezeichnen, was jeweilen der Mensch, das Subject der Religion, als jenseits seiner von ihm als ihm wesentlich gleichartig anerkannten Welt, und damit auch jenseits des natürlichen Wechselverkehrs innerhalb derselben, jenseits der natürlichen Erreichbarkeit und natürlichen Gegenwirkung liegend

auffasst. Eben diess kann darum auch hier allein die relative Bedeutung von übersinnlich und unendlich sein: jenseits der natürlich fassbaren und umspannbaren Wechselwirkung liegend.

b) Allein ebenso wesentlich ist ein zweites Moment. Eine solche höhere Macht ist dem religiösen Bewusstsein erst dadurch Gott, dass es sich in irgend welchem gegenseitigen Rapport mit derselben glaubt. Darum dürfen wir nicht bloss, sondern müssen wir zu dem unbestimmtern Ausdruck Macht gleich den bestimmtern Geist hinzufügen: aber natürlich nur in dem ganz allgemeinen Sinn eines jenseits der natürlichen Sinnwahrnehmbarkeit liegenden, aber realen Wesens, das dem Geist im Menschen insofern gleichartig ist, dass eine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden und eine Einwirkung von demselben auf die Sinnenwelt, analog der des Geistes im Menschen, ausgehn kann. Macht genügt nicht; wir müssen den Begriff Geist dafür brauchen.

c) Beide Momente, zur Einheit zusammengefasst, ergeben für das Object der Religion den essentiellen Begriff unendlicher Geist. Auch dieser Begriff darf natürlich hier durchaus nur in der Allgemeinheit genommen werden, in der er sich ergeben hat. Jede speciellere Vorstellung, die ein Jeder vielleicht in seinem eigenen Denken mit jenem Begriff verbinden mag und von der aus die Einwendung, es werde doch gar nicht in aller Religion Gott als unendlicher Geist vorgestellt, ebenso übel angebracht als wohlfeil wäre, ist noch durchaus fern zu halten. Hingegen dürfen wir auch nicht einen unbestimmtern Begriff brauchen für die der Religion essentielle Gottesidee; einen unbestimmtern, der allerdings für ungeistige Religionen zutreffender scheinen möchte. Wir haben, wenn wir schon einfach von der empirischen Erscheinung der Religion ausgehen, uns doch nicht anzustellen, als wüssten wir noch gar nichts und wollten nun erst von den untersten Religionen aus lernen, was unter Gott denn eigentlich zu verstehn sei. Sondern von unserm ganzen erfahrungsmässigen Wissen von der Religion aus — und je reicher dieses ist, desto besser wird es uns gelingen — wollen wir nur fixiren, was die aller Religion essentielle Gottesidee sei. Darum haben wir sie allerdings in den allerallgemeinsten Begriff zu fassen, so dass jede auch in der niedrigsten Religion vorkommende Gottesvorstellung darunter fallen kann, aber auch die Gottesidee der höchsten Religion in ihm enthalten ist. Unter den allgemeinen Begriff unendlicher Geist im bezeichneten Sinn fällt auch die niedrigste Gottesvorstellung; eine Religion dagegen steht um so höher, je mehr in ihrem Gottesbewusstsein der Inhalt, der in jenem Begriff implicite enthalten ist, in seiner Wahrheit heraustritt.

§ 12. 3) Die nähere Bestimmung der Beziehung selbst, in der die Religion thatsächlich besteht. — Diese ist — zunächst auf ihre psychologische Form angesehen — nicht ein bloss sachliches, objectives In-Beziehung-stehn, sondern ein geistiger Act der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott. Und zwar ist dieser Act nicht bloss die Bethätigung einer einzelnen Seite des Geistes, weder des gegenständlichen Bewusstseins (ein Wissen), noch des

zuständlichen (ein Gefühl), noch des Willens (ein Thun); sondern er ist eine Bethätigung des menschlichen Geistes in der Einheit seines Wesens, so dass alle Seiten desselben wesentlich daran mitbetheiligt sind.

1. Die Religion kommt uns empirisch als eine menschliche Geistesäusserung zur Kenntniss, und zwar als eine aus seinem Wesen als endlicher Geist hervorgehende Beziehung des Menschen auf Gott als ihm gegenüber unendlicher Geist. Hier, in der Analyse der empirischen Erscheinung, halten wir in der Frage nach der Natur dieser Beziehung die Frage nach der psychologischen Form und die nach dem der Religion wesentlichen Inhalt vorerst auseinander, und auch in der Frage nach der Form begnügen wir uns damit, die Erscheinungsform zu constatiren, ohne schon eine Grundform aufsuchen zu wollen, zum voraus überzeugt, dass die Beantwortung dieser letztern Frage sich dann von selbst aus dem einmal aufgefundenen wesentlichen Inhalt und damit aus dem objectiven Wesen der Religion ergeben müsse. Die wissenschaftliche Ermittlung des Wesens der Religion durch exacte Analyse ihrer empirischen Erscheinung wird wesentlich durch zweierlei, das aber innerlich zusammenhängt, getrübt: dadurch, dass das Bestreben nach einer metaphysischen Begründung sich vergreifend einmischt; und dadurch, dass die beiden Fragen nach der psychologischen Form des religiösen Processes und die nach dem essentiellen Inhalt desselben nicht zuerst gesondert ins Auge gefasst, durch Analyse des empirisch Vorliegenden beantwortet und dann erst in ihrem Resultate zusammengehalten werden. In feinster Weise kommen beide Fehler in Schleiermacher's Erörterung des Religionsbegriffs vor und sind Schuld daran, dass dieselbe, so grundlegend reformatorisch sie auch für die neuere Theologie gewesen ist, in ihrem Resultat zwar ein wesentliches, bisher vernachlässigtes Moment der Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit zum endgültigen Ausdruck gebracht hat. Und zwar hat bei Schleiermacher die metaphysische Voraussetzung über das, was die Religion mit dem Ausdruck Gott bezeichnet, das andere zur unmittelbaren Folge gehabt, dass er den Inhalt der Religion und ihre Form als Gefühl in seiner Bestimmung derselben als des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls unmittelbar miteinander identificirte.[1]) Bei Andern kommen beide Fehler gröber vor: wenn z. B. Schenkel in seiner Glaubenslehre der eigentlichen Erörterung des Religionsbegriffs ganze Ladungen von „dogmatischen Voraussetzungen“ vorausschickt, in welchen er seine Lösung der wichtigsten Probleme, die erst das Endergebniss der dogmatischen Untersuchung sein sollte, vor aller Untersuchung unter Dach zu bringen sich beeilt, und dann, um dieselben nachträglich doch als die richtigen und nothwendigen Voraussetzungen zu erhärten, zu neuen psychologischen Erfindungen, wie die des Gewissens als eines specifischen religiösen Geistesorgans eine ist, seine Zuflucht nimmt. Um hier von dem ersten Verstoss gegen einen exacten Gang der Untersuchung, dem Grundverstoss des Dogmatismus, nicht

[1]) Vgl. Schwarz, das Wesen der Religion, II. S. 113 ff.

weiter zu reden, sondern nur von dem zweiten, der Vermischung der beiden Fragen nach der psychologischen Form und nach dem wesentlichen Inhalt der Religion; so wäre der an sich sehr richtige Satz, dass Inhalt und Form ja doch unabtrennbar von einander seien, eine sehr triviale Einwendung gegen unsere Forderung, jedes erst für sich aus der Analyse der Erfahrung zu abstrahiren und dann erst sich darüber Rechenschaft zu geben, wie beides in der That sich decke. Unterscheidung der verschiedenen Seiten eines Erfahrungsobjects und dann Zusammenfassung derselben ist überall der Weg, um zur Einsicht in ihre innere Einheit, d. h. in das Wesen des Objects zu kommen.[1])

2. Die Beantwortung der hier also zunächst gestellten Frage nach der psychologischen Erscheinungsform der Religion ist einfach. Alle Seiten des menschlichen Geisteslebens, alle Functionen, aus denen als seinen Momenten der actus purus des Geistseins besteht, sind erfahrungsgemäss an der Selbstbeziehung des menschlichen Ichs auf sein religiöses Object, Gott, mitbetheiligt. Und zwar wesentlich, und nicht bloss so, wie selbstverständlich bei jedem Geistesact, mag er auch entschieden ein Denk- oder Willens- oder Gefühlsact sein, darum weil jeder Geistesact ein Act des in sich einheitlichen Ich ist, die andere Momente theils unmittelbar mitklingen, theils mittelbar im Zusammenhang von Ursache oder Wirkung damit stehen. Wir können uns aber hier damit begnügen, es als empirische Thatsache zu constatiren, dass kein menschlicher Geistesact vorkommt, der specifisch religiös wäre, an dem nicht ein Wissen, ein Fühlen und ein Wollen als Moment wesentlich mitbetheiligt wäre. Der Frage nach einer Grundform ist damit noch nicht vorgegriffen. Diese wird sich aber von selbst beantworten, wenn wir erst nach der Auffindung des allgemeinen Inhalts der religiösen Beziehung das nähere Warum? und Wie? der Betheiligung aller constituirenden Momente des Geisteslebens an dieser Beziehung aus jenem Inhalt haben begreifen lernen.

§ 13. Im innern Zusammenhang mit der Thatsache dieser psychologischen Form ist der allgemeine, wesentliche Inhalt des religiösen Processes im menschlichen Geistesleben: Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes, aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit.

1. Wir fragen also hier nach dem allgemeinen, wesentlichen Inhalt aller Religion, nach dem, was sowohl in allen Geistesacten, die wir religiöse nennen, diesen den Charakter von religiösen Acten giebt, als auch in allen geschichtlichen Religionen als Gemeinsames vorkommt, also zum Grund-

[1]) Darum enthält auch Al. Schweizer's Erörterung des Religionsbegriffs (christl. Glaubensl. I. § 28 ff.) eine wesentliche Verbesserung der Schleiermacherschen, auf deren Grundlage sie ruht, dadurch, dass sie den objectiven Inhalt und die psychologische Form der Religion auseinander hält. Wie sich in Beziehung auf beides die unsrige zu ihr verhält, wird aus der Darstellung von selbst hervorgehn.

charakter der Religion als solcher gehört. Es handelt sich aber da nicht etwa um etwas äusserlich Gemeinsames, das in dieser Gestalt in allen Religionen empirisch vorkäme. Diess könnte nur etwas Allerunbestimmtestes sein; ja genau betrachtet bliebe uns gar nichts in der Hand; denn das wirklich Allgemeine ist ja überall nicht ein empirisch gemeinsames Einzelnes, sondern es ist eben das innerlich Gemeinsame in allem äusserlich verschiedenen Einzelnen. Die Analyse der äusserlich aus lauter Einzelheiten bestehenden Erfahrung, welche das Gemeinsame aller Einzelerfahrungen und damit ihr Gesetz und in letzter Instanz ihren Grund sucht, besteht nicht darin, ein in all denselben auch wieder äusserlich vorkommendes Einzelnes aufzusuchen, sondern das wesentlich, also innerlich in allem äusserlich verschiedenen Einzelnen gemeinsame Allgemeine. Etwas so Dürftiges, Nichtssagendes, ja in Wahrheit gar nicht Vorhandenes, wie jenes wäre, mögen diejenigen im Auge haben, die sich von den allgemeinen Erörterungen über die Religion nicht viel versprechen und darum gleich in ihrer ganz positiven Religion Posto fassen. Das kann uns aber nicht abhalten zu thun, was wissenschaftlich durchaus nothwendig ist: aus dem gesammten Erscheinungsgebiet der Religion die durch alles hindurch gehende Grundbestimmung ihres Inhaltes und aus dieser dann ihr Wesen zu suchen. Es ist selbstverständlich, dass diese Grundbestimmung, je niedriger eine Religion noch steht, darum auch in um so unvollkommnerer, unentwickelterer oder verkrüppelterer Gestalt in ihr vorkommt, und dass erst die volle Kenntniss des ganzen Gebietes der Religion dazu befähigt, ihre wesentlichen Grundzüge auch aus den dürftigsten und verkommensten Formen der empirischen Religion herauszufinden.[1])

2. Die Grundbestimmung des Inhalts aller Religion, das worin also ihr Wesen liegt, ist vorab eine Abhängigkeit des religiösen Subjects. Was für eine? das ist schon in der nähern Bestimmung des Subjects und des Objects der religiösen Beziehung enthalten. Der Mensch erfährt in seinem Weltdasein fortwährend eine Abhängigkeit von der Gesammtheit der übrigen Existenzen. Diese ist in jedem Moment für ihn nur eine relative, da er sich jeder gegenüber auch als ein Seiendes weiss, das aus seinem Sein in sich eben so gut gegen jene reagirt und auf sie einwirkt, als er seinerseits ihre Einwirkungen erfährt. In der Gesammtheit dieser gegenseitigen Einwirkungen der Dinge aufeinander besteht für den Menschen der Weltverband, innert dessen er selbst in jedem Moment in relativer Abhängigkeit, weil in jedem Moment zugleich auch in correlativer Selbständigkeit lebt. Nun besteht der

[1]) Romang, System der natürlichen Religionslehre, mit dessen Gang, das Wesen der Religion wissenschaftlich zu finden, ich ganz einverstanden bin, sagt § 22 richtig: „Der Begriff, mit dem wir anfangen, muss nur dasjenige enthalten, das als Grundelement bei allen Gestaltungen der Sache vorkommt.“ Dass Romang dann nachher, um nicht vorzugreifen, bei der unbestimmtesten Fassung des Abhängigkeitsbewusstseins stehen bleibt, scheint mir auf einer Verwechslung des äusserlich Gemeinsamen mit dem wirklichen Grundelement zu beruhen. Der allgemeine Begriff der Religion soll allerdings „nur“ ihr Grundelement, dieses aber doch ganz enthalten. Wenn im Folgenden die Grundbestimmung der Religion von vornherein bestimmter gefasst wird, so glaube ich damit doch nicht ungehörig vorzugreifen, sondern nur das Resultat der hier vorzunehmenden Analyse wirklich vollständig zusammen zu fassen.

specifische Inhalt aller religiösen Acte in einer Abhängigkeit über den natürlichen, aus relativer und darum endlicher Abhängigkeit mit correlativer endlicher Freiheit bestehenden Weltverband hinaus: in einer unendlichen Abhängigkeit. Diess ist zunächst bloss relativ zu verstehen: eine nicht-endliche, d. h. wesentlich andere Abhängigkeit, als deren sich das Subject in seinem natürlichen Weltverband andern natürlichen Existenzen als wesentlich seinesgleichen gegenüber bewusst ist, eine Abhängigkeit über diese natürliche Abhängigkeit hinaus, eine übernatürliche Abhängigkeit.

3. Dazu kömmt nun aber ein Zweites. Endliche Abhängigkeit hat zum Correlat endliche Selbständigkeit. Nur in dieser Correlation ist beides im Bewusstsein: am Bewusstsein der Abhängigkeit hat das der Selbständigkeit seine Schranke und umgekehrt. Unendliche Abhängigkeit dagegen scheint das Bewusstsein von Selbständigkeit, wenn auch nur als relativer, aufzuheben. Aber nun ist sich der Mensch gar nicht bloss den andern ihm wesensgleichen endlichen Weltexistenzen, sondern gerade auch seiner Gottheit gegenüber einer relativen Selbständigkeit bewusst und bethätigt sie ganz unmittelbar in seiner religiösen Beziehung auf dieselbe. Diess scheint eine directe Instanz gegen den ersten Satz zu sein, dass die Religion wesentlich die Beziehung einer unendlichen Abhängigkeit sei, und scheint dieselbe doch wieder auf eine bloss endliche, nur andersartig vorgestellte zurückzuführen. Die hier allein zutreffende Antwort ist: gerade was so als ein Widerspruch erscheint, macht thatsächlich das Wesen der Religion aus: dass sich der Mensch auf das Object seiner religiösen Beziehung ebensowohl selbständig bezieht, als er sich wesentlich in die Beziehung unendlicher Abhängigkeit zu ihm setzt; beides, das eine wie das andere. Die Betrachtung des religiösen Lebens auf seinen verschiedenen Stufen zeigt das Phänomen, dass, je niedriger dasselbe noch steht, jener Widerspruch um so weniger darin vorkommt; dass nämlich der Mensch seine Gottheit zwar als etwas Unendliches verehrt, aber doch in Wahrheit sich zu ihr auf sehr endliche Weise verhält; dass hingegen die Reinheit der Religiösität in dem Grade hervortritt, also das Wesen der Religion sich rein offenbart, als der Mensch darin die höchste Energie seiner Freiheit gerade in der Erweisung absoluter Abhängigkeit von Gott bethätigt. Zeigt die Betrachtung der Religion diess Phänomen — was wenigstens als Phänomen kein Urtheilsfähiger leugnen wird, — so ist klar, dass die Religion gerade in der Einheit jener zwei widersprechend erscheinenden Momente besteht, dass sie eine selbstthätige Beziehung absoluter Abhängigkeit ist. Entweder ist diess ein Widerspruch: dann ist die Religion wesentlich eine subjective Illusion, sei nun die Selbstthätigkeit oder die unendliche Abhängigkeit das Illusorische an ihr; aber ihr Wesen als das, was sie nun einmal als Phänomen des menschlichen Geisteslebens ist, bestünde gerade in diesem Widerspruch. Oder aber dieser Widerspruch hat eine Lösung: dann ist die Religion selbst factisch diese Lösung, und die Rechenschaft, die der menschliche Geist sich vom Wesen der Religion giebt, wird die Lösung dieses Widerspruchs auch für das Bewusstsein zu Tage fördern. So wie so: Freiheit in Gott, d. h. in einer unendlichen Abhängigkeit, ist das innerste Lebensproblem aller Religion, das jede in ihrer Art zu lösen sucht.

4. Freiheit in Gott, in einer unendlichen Abhängigkeit, hat nun aber zum Correlat **Freiheit von endlicher Abhängigkeit.** Wo und wie sich im religiösen Geistesprocess die Erhebung zu einer unendlichen Abhängigkeit vollzieht, da ist es zugleich eine Erhebung aus der endlichen Weltabhängigkeit. **Freiheit in Gott** hat zum nothwendigen Correlat **Freiheit von der Welt als Welt.** In was für einer Gestalt die Erhebung aus der natürlichen endlichen Weltabhängigkeit zur unendlichen Abhängigkeit von Gott und in dieser zur Freiheit von jener sich als subjectiver Geistesprocess vollzieht, das macht den besondern Charakter einer bestimmten Religion, dass sie sich in irgend welcher Gestalt vollziehe, das Wesen der Religion überhaupt aus. Sie kann für das religiöse Subject darin bestehen, dass es sich aus seiner natürlichen Weltabhängigkeit nur zu einer bloss für seine Vorstellung darüber hinausliegenden, oder dass es sich nur aus aller einzelnen endlichen Abhängigkeit zur Gesammtheit aller endlichen Abhängigkeiten, oder endlich zu einer sie alle beherrschenden unendlichen erhebt. Die wahre Religion wird die sein, in deren subjectiver Erhebung sich das objectiv wahre Verhältniss von endlicher und unendlicher Abhängigkeit verwirklicht. Das Verständniss dieses Verhältnisses zu suchen ist die Aufgabe der Religionswissenschaft; der Process der Erhebung selbst aber ist die gegebene allgemeine Thatsache der Religion, von der die Wissenschaft auszugehn hat.

5. Nachdem wir aus der empirischen Erscheinung der Religion erst ihre allgemeine psychologische **Form** und dann die Grundbestimmung ihres **Inhalts**, jedes für sich abstrahirt haben, zeigt sich, indem wir nun beide Momente zusammenhalten, dass beides unzertrennlich ist, dass jene Form von diesem Inhalt bedingt ist und dieser nur in jener sich verwirklichen kann. Weil alle Religion eine Beziehung unendlicher Abhängigkeit des menschlichen Ich's in seiner natürlichen Endlichkeit und aus seiner endlichen Abhängigkeit heraus zu ihrem wesentlichen Inhalt hat, diess also einen Gegensatz in der Bestimmtheit das Ich selbst in sich schliesst, was unmittelbar in der Form des Gefühls Inhalt des subjectiven Geisteslebens wird, als zuständliches Bewusstsein des Ich von einer Bestimmtheit an ihm selbst: so muss jeder Geistesact des Ich, der die Grundbestimmung der Religion zum Inhalt hat, ebendamit auch eine **Gefühls**bestimmtheit zum nothwendigen Moment haben. Weil ferner Grundbestimmung des Inhalts aller Religion eine Beziehung unendlicher Abhängigkeit des endlichen Ichs ist, also darin eine Beziehung des Ichs zu einem Object enthalten ist, das ihm, dem endlichen Ich, als ein Unendliches irgendwie gegenüber steht: so hat jeder Geistesact religiösen Inhalts nothwendig ein Moment **gegenständlichen Bewusstseins.** Und weil endlich in der Grundbestimmung der Religion eine Erhebung des Ich aus seinem natürlichen endlichen Bestimmtwerden zur Freiheit von demselben in einer unendlichen Abhängigkeit liegt: so ist in jedem Geistesact wirklich religiösen Inhalts zugleich nothwendig auch ein **Willens**moment, durch das sich jene Erhebung subjectiv verwirklicht.

So viel schon unmittelbar aus dem Bisherigen. Die genauere Bestimmung des Verhältnisses dieser Momente zu einander in dem einheitlichen Geistesact der Religion kann uns erst später aus dem vollständig erkannten objectiven Wesen der Religion hervorgehn.

§ 14. Durch diese Analyse der empirischen Erscheinung der Religion tritt nun aber auch ihr innerer Grund und damit erst ihr wahres Wesen zu Tag: die Beziehung des Menschen auf Gott, als was die Religion uns unmittelbar vorliegt, hat die Beziehung Gottes auf den Menschen zu ihrer nothwendigen innern Voraussetzung, nicht bloss in der Vorstellung des religiösen Subjects, sondern thatsächlich.

1. Es ist für die empirische Betrachtung nothwendig, von der Religion als subjectiv menschlicher Geistesthätigkeit auszugehn, wornach Gott zunächst bloss als Object der menschlichen Beziehung erscheint. Allein die Analyse führt darüber hinaus. Schon in der Religion selbst erscheint Gott nie als blosses Object: dem religiösen Bewusstsein ist er wesentlich auf den Menschen und seine Welt sich activ beziehendes Subject; denn nur unter dieser Voraussetzung findet die religiöse Beziehung auf ihn statt. Das ist nun zunächst bloss subjective Aussage des religiösen Bewusstseins, und könnte als diess Illusion sein, welche aufzulösen dann die Aufgabe der nach der objectiven Wahrheit fragenden Wissenschaft wäre. Allein es stellt sich für diese heraus, dass die Aussage des religiösen Bewusstseins innere Wahrheit, dass die subjective Religion einen objectiv göttlichen Grund hat.

2. Die Sache ist einfach die. Dass der Mensch sich in seinem religiösen Leben aus der Endlichkeit seiner subjectiven Wirklichkeit erhebt und ein Unendliches hat und zwar zum Inhalt aller Momente seines Geisteslebens, das beweist ganz unmittelbar für das Sein eines Unendlichen: zunächst im menschlichen Geist selbst. Wäre es aber hier bloss Product des subjectiven, real endlichen Geistes, so wäre es eine selbsterzeugte Illusion desselben. Allein auch diese subjective Illusion, als allgemeine und nothwendige menschliche Erscheinung, hätte einen objectiven Grund hinter dem einzelnen Subject, und zwar in dem, was der letzte Grund für das Sein des endlichen Geistes überhaupt ist. Jede Vorstellung, die das einzelne Ich davon hat, kann Illusion, bloss subjectives Product sein: aber dass es sich auf ein Unendliches beziehen muss und diese Beziehung zum Inhalt seines subjectiven endlichen Geisteslebens hat, kann nicht blosses Product dieses letztern sein. Das Unendliche, das im religiösen Geistesprocess ein Sein im menschlichen Geist hat und uns zunächst nur so entgegentritt, ist nicht erst Product desselben; sondern es kommt ihm ein Sein zu, das jenem subjectiven Geistesact als sein allgemeiner Grund vorausgeht, als der objective Grund, warum im subjectiven Geistesleben die Erscheinung der Religion, eine Erhebung desselben aus seiner Endlichkeit zu einem Unendlichen, überhaupt vorkommt. Das Selbstzeugniss des religiösen Bewusstseins über Gott als seine Voraussetzung hat also einen objectiven Wahrheitsgrund. Wohlverstanden: diess gilt nur so weit, als seine Grundbestimmung reicht. Wir können und dürfen hier noch nicht mehr sagen; so viel aber müssen wir sagen: ein Unendliches als geistiges Sein ist die Voraussetzung und der objective Grund für die subjective Erhebung des menschlichen Geistes in der Religion zum Unendlichen.

3. In diesem scheinbar Wenigen — wenig namentlich für denjenigen, welchem bei express rein abstract gehaltenen Erörterungen gleich der nach seinen gewohnten Vorstellungen schnappende Athem auszugehn droht — in diesem scheinbar Wenigen ist aber doch so viel gegeben, dass ein consequentes Denken nicht mehr beim ersten empirischen Ausgang stehn bleiben und die Religion bloss als menschliche, auf Gott als Object gerichtete Geistesthätigkeit fassen kann, sondern dass es, was sich als den innern Grund hievon aufgewiesen hat, mit in die Bestimmung ihres Wesens aufnehmen und sagen muss: die Religion ist Beziehung des Menschen auf Gott, auf Grund der Beziehung Gottes auf den Menschen; beide Momente gehören zum Wesen der Religion und machen ihren Begriff aus.

§ 15. So ergiebt sich aus der Analyse der ersten, von ihrer empirischen Erscheinung abstrahirten, noch unbestimmt allgemeinen Definition der Religion ihr voller Begriff, der ihr wahres Wesen ausdrückt: die Religion ist die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist. —

1. Ist der innere Grund für die Erscheinung der Religion in ihre Begriffsbestimmung aufzunehmen, so muss ihre erste allgemeine Definition als Beziehung des Menschen auf Gott dahin ergänzt werden: sie ist Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Was sie dem subjectiven religiösen Bewusstsein ist, das ist in der That auch ihr Wesen. Gott und Mensch sind natürlich hier genau nur so zu nehmen, wie sie sich § 10 und 11 als Object und Subject der Religion ergeben haben: der Mensch als endlicher Geist, Gott als unendlicher Geist; beide Begriffe genau so gefasst, wie sie dort fixirt worden sind, nicht enger und nicht weiter. Eine Religion wird um so wahrer, je mehr in ihr wirklich heraustritt, was im Begriff endlicher Geist für den Menschen, unendlicher Geist für Gott in Wahrheit enthalten ist. Dieser Begriff, Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist, drückt aber ihr allgemeines Wesen aus. Die Auseinanderlegung dies s Begriffs in all seine Momente ist die Auseinanderlegung des Wesens der Religion in seinen Inhalt. Diese Begriffsbestimmung ist rein formal gehalten; sie muss es sein; aber diese Form schliesst die ganze Fülle des Lebens als ihren Inhalt in sich und giebt unserm Denken den Schlüssel des Verständnisses, wenn erst das Leben selbst uns die thatsächliche Kenntniss gegeben hat.

2. Ein „gläubiges“ Bewusstsein nimmt vielleicht diese Definition der Religion als Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch ganz unbefangen und unbesehn hin als etwas Selbstverständliches, ja Triviales, und sieht gar nicht ein, was Besonderes damit wolle gesagt werden. Wir müssen es ihm aber doch sagen, auch auf die Gefahr hin, dass es sich dann sofort dagegen sträubt. Es nimmt nämlich die Sache zunächst nur so: allerdings setze die Religion als Beziehung des Menschen auf Gott eine reale Beziehung Gottes auf den Menschen voraus, die Offenbarung wäre ohne diese nicht und habe den Inhalt dieser zu ihrem Gegenstand. Aber diesen innern Grund für die

subjectiv menschliche Erscheinung der Religion, die Beziehung Gottes auf den Menschen, will es desswegen nicht als Moment der Religion selbst auffassen, sondern nur als Voraussetzung, die als etwas Besonderes für sich jenseits der Religion bleibe, während diese bloss die menschliche Aufnahme des von ihr Gegebenen sei. Wir aber nehmen streng das, was sich als innerer Grund für die subjectiv menschliche Erscheinung der Religion, die Beziehung des Menschen auf Gott, herausgestellt hat, die Beziehung Gottes auf den Menschen mit in den Begriff ihres Wesens als einer Wechselbeziehung auf als integrirendes und darum auch ihrer ganzen Erscheinung immanentes Moment. Die Religion existirt überall nur in der Einheit beider Momente, als Beziehung des Menschen auf Gott und Gottes auf den Menschen; in jeder religiösen Erscheinung sind immer beide miteinander enthalten, eines als das unabtrennbare, nur unterscheidbare Correlat des andern. Jedes Isoliren der beiden constituirenden Factoren ist abstract unwahr. Diess ist der Sinn unserer gewonnenen Grundbestimmung der Religion als einer Wechselbeziehung, die nun im Folgenden consequent durchzuführen ist, und wir müssen es dieser Durchführung überlassen, das Sträuben des vorstellenden Denkens gefangen zu nehmen, das, wenn es auch den Grund einer Erscheinung anerkennt, diesen doch wieder für ein besonderes Ding hinter ihr nimmt.

§ 16. Diese Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, unendlichem und endlichem Geist, in welcher die Religion als geistige Thatsache besteht, findet als solche nur auf dem Gebiet der möglichen Einheit beider Glieder, also innerhalb des endlichen Geisteslebens des Menschen statt, geht aber hier als eine reale Wechselbeziehung vor, als Actus purus der Selbstbeziehung des unendlichen Geistes auf das Ich des Menschen und als Act der Selbstbeziehung des Menschen als endlichen Geistes auf den unendlichen Geist, ihm als endlichem real gegenüber; beides, indem keines ohne das andere, sondern eins nur mit dem andern den Geistesprocess der Religion ausmacht.

Die Religion ist essentiell ein geistiger Process und geht als ein solcher nur innerhalb des Geisteslebens vor. Was ausserhalb desselben, im Gebiet des natürlichen Daseins und Geschehens mit diesem Geistesprocess der Religion in Beziehung steht, ihm vorausgeht und ihn sollicitirt, oder umgekehrt als Wirkung von ihm ausgeht, das alles kann nicht als solches, sondern nur in seinem Reflex im Geistesleben Moment der Religion sein. Und zwar geht die Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist nur auf dem Gebiet ihrer möglichen Einheit vor; denn der Punkt der Berührung zweier Grössen — das ist eine einfache Wahrheit von allgemeiner Geltung — muss beiden gemeinsam sein: zwischen unendlichem und endlichem Geist ist diess nur das Gebiet des letztern, dieses aber auf seinem ganzen Umfang.

2. Die beiden Momente der Religion, Offenbarung und Glauben.

a. Die Correlation von Offenbarung und Glauben.

§ 17. Die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen macht den Begriff der Offenbarung aus, die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott den Begriff des Glaubens.

1. Dass Offenbarung der specifische Ausdruck für die göttliche Bethätigung an der Religion sei, wird niemand in Abrede stellen. Wie man auch beide Begriffe auffassen und über ihre objective Wahrheit urtheilen mag: sie decken sich. Gleichwohl ist es nöthig, bestimmt festzustellen, was demnach unter Offenbarung zu verstehn sei, damit nicht ein ungenaues Denken hinterher den Begriff doch wieder bald zu weit und bald zu eng fasse, bald mehr und bald weniger darunter verstehe, als genau darunter verstanden werden muss, wenn er das göttliche Correlat zu der menschlichen Thätigkeit der Religion bezeichnen soll. Ob die Offenbarung als die göttliche Voraussetzung der Religion, ob sie als das göttliche Moment in der Religion, oder ob sie als eine bloss menschliche Vorstellung des religiösen Bewusstseins aufgefasst werde, — gleichviel: man versteht darunter die Selbstbezeugung Gottes an den Menschen. Gott ist das Subject und das Object der Offenbarung. Sie ist das Sichaufschliessen Gottes für den Menschen.[1]) Alle Momente, die dieses Sichaufschliessen Gottes für den Menschen in sich fassen kann, machen eben damit die Momente des Begriffs Offenbarung aus. Kein Vorgang ausserhalb des religiösen Lebens ist als solcher Offenbarung, auch wenn Gott das active Subject desselben ist; er wird es erst in dem Moment, wo er als Act Gottes in das religiöse Leben des menschlichen Ich's eingeht. Aber auch kein Vorgang in diesem kann im eigentlichen Sinn Offenbarung genannt werden, wenn nicht auch im eigentlichen Sinn Gott als das active Subject desselben gegenüber dem menschlichen Ich bezeichnet wird.[2]) Der Begriff Offenbarung umfasst genau alle Vorgänge innerhalb der Sphäre des menschlichen Geisteslebens, die für dieses Acte Gottes sind, nicht mehr und nicht weniger.

2. Weniger scheint es durch den allgemeinen Sprachgebrauch gesichert zu sein, dass wir die gesammte menschliche Thätigkeit in der Religion, die subjective Religion, kurzweg in dem Begriff Glauben zusammenfassen,

---

[1]) Vgl. Kahnis, luth. Dogm. I. § 11: Erstlich geht alle Offenbarung von Gott aus (wer); zweitens ist sie für den Menschen (wem); drittens betrifft sie das Verhältniss Gottes zum Menschen (was); viertens erfolgt sie in verschiedener Weise (wie). —

[2]) Darin liegt der Grund, warum Schleiermacher's Offenbarungsbegriff nicht über die Uneigentlichkeit hinauszukommen vermag (vgl. d. chr. Gl. § 10, Zusatz). Es offenbart sich darin das Grundgebrechen seines Gottes- und Religionsbegriffs, wie auch Schenkel a. a. O. S. 231 richtig hervorhebt.

als Correlat zu Offenbarung. Gleichwohl erlaubt es der Sprachgebrauch nicht bloss, sondern er nöthigt dazu, diess mit Consequenz festzuhalten und durchzuführen, wenn der Verwirrung im Gebrauch des Wortes Glauben, über die Schleiermacher klagte und um derentwillen er das Wort in der wissenschaftlichen Sprache am liebsten ganz vermieden hätte, gesteuert werden soll.

Unter Glauben versteht man gemeinhin ein Ueberzeugtsein aus bloss subjectiv zureichenden Gründen, im Unterschied von Wissen, aus Einsicht in die sachlich zureichenden Gründe. Darauf hin nennt denn das gewöhnliche Bewusstsein alle religiöse Ueberzeugung darum Glauben, weil es in religiösen Dingen doch keine andere Art von Ueberzeugung, kein eigentliches Wissen geben könne. Nun lässt ferner dasselbe Bewusstsein leicht die ganze religiöse Thätigkeit aufgehn in die Ueberzeugung von Gott und göttlichen Dingen, wie es auf der andern Seite unter Offenbarung auch wesentlich nur eine Mittheilung über Gott und göttliche Dinge versteht. So kommt es, dass auch der gewöhnliche Sprachgebrauch Glauben und religiöse Beziehung auf Gott, als Correlat der Offenbarung, identisch nimmt. Hiebei behaften wir nun den gewöhnlichen Sprachgebrauch; aber wir nehmen, ihn corrigirend, alle wesentlichen Momente, welche die religiöse Thätigkeit ausmachen, ausdrücklich mit in den Begriff Glauben auf und beschränken diesen nicht bloss auf das eine Moment des theoretischen Ueberzeugtseins. Und auch dazu giebt uns das gewöhnliche Bewusstsein unwillkürlich ebenfalls das Recht. Es nennt einen Glauben, der ein blosses Annehmen und nicht auch Sache des Gemüths ist, einen todten Glauben, und wenn derselbe nicht auch den Willen bestimmt, einen unfruchtbaren. Was aber einen Geistesact erst lebendig und fruchtbar macht, das kann nicht bloss als etwas Anderes nur von aussen zu ihm hinkommendes, sondern muss als ein wesentliches Moment desselben gefasst werden. So stimmt auch das gewöhnliche Bewusstsein unserer Correctur seines Sprachgebrauchs nachträglich doch bei: dass Glauben allerdings specifisch die religiöse Beziehung des Menschen auf Gott bezeichne, dass aber eben desswegen sein Begriff nicht auf eine Art theoretischen Ueberzeugtseins zu beschränken, sondern ausdrücklich und consequent so zu bestimmen sei, wie er wirklich alle Momente der religiösen Thätigkeit in sich schliesst. — Fragen wir endlich, was das religiöse Bewusstsein von Glauben prädicire, so berechtigt uns nicht bloss, sondern zwingt uns diess den Begriff des Glaubens auf's bestimmteste auf die gesammte subjectiv religiöse Thätigkeit in ihrer innern Einheit zu fixiren. Der Glaube soll ja die subjective Bedingung des Heils, die Aneignung der Rechtfertigung und Seligkeit sein. Soll er diess sein, so muss er auch durchaus nothwendig von vornherein so gefasst werden, dass alles, was wirklich hiezu gehört, mit unter ihm begriffen ist. Wird hingegen der Glaube, von dem all diese Wirkungen prädicirt werden, doch seinem Wesen nach nur in jenem landläufigen Sinn verstanden, so verkehrt sich mit Einem Schlag die tiefste Wahrheit, die in all jenen Aussagen liegt, in den rohesten Unverstand.[1]) Aus der Vermischung beider Begriffe, die gleicherweise mit

[1]) Die confessionelle Differenz zwischen der katholischen und der protestantischen Fassung der *fides* wird uns später den classischen Beleg dazu liefern.

dem Einen Wort Glauben bezeichnet werden, einerseits der Zustimmung zu einer Autorität und anderseits der religiösen Thätigkeit, stammt der grösste Theil aller Confusion und alles Unverstandes im Reden und Schreiben über religiöse Dinge, gleichsehr von rechts und von links. Aus dieser Verwirrung kann nur ein entschiedenes Entweder — Oder helfen. Entweder man bleibe mit den Ausdrücken Glaube, gläubig, ungläubig bei dem landläufigen Sinn eines blossen Annehmens: dann prädicire man aber von Glauben nie, was nur dann Sinn und Wahrheit hat, wenn es vom Glauben im Sinn von subjectiver Religiösität ausgesagt wird. Oder man brauche, wenn man von religiösen Dingen redet, das Wort stets ausschliesslich und streng nur im letztern Sinn. Eins oder das andere; nur nicht beides durcheinander. Nun ist aber der doppelte Sprachgebrauch einmal da; wir können ihn nicht ausmerzen; wir können nicht verwehren und verbieten, dass mit dem Einen Wort bald das eine bald das andere bezeichnet werde. Aber die Vermengung von beidem können und sollen wir vermeiden. Wir sollen nie vom Glauben, verstanden im landläufigen Sinn, prädiciren, was nur vom Glauben, verstanden im specifisch-religiösen Sinn, Geltung hat, und umgekehrt. Es wäre nachgerade Zeit, mit allem Nachdruck und aller Gewissenhaftigkeit auf die Abstellung des heillosen Unfugs mit dieser Vermengung hinzuarbeiten, der nicht bloss im alltäglichen erbaulichen und unerbaulichen Reden über religiöse Dinge, sondern auch in wissenschaftlich sein wollenden Verhandlungen im Schwang ist. Hören wir nicht die renomirtesten Theologen, die sich hoch dagegen verwahren, dass ihnen der Glaube nur ein autoritätsmässiges Annehmen der göttlichen Wahrheiten sei, handkehrum von „gläubig“ und „ungläubig“ etc. doch wieder so reden, wie es schlechterdings nur in der letztern desavouirten Bedeutung dieser Ausdrücke verstanden werden kann, weil es sofort zum gewissenlosen Geschwätz würde, wenn man dabei an den wahren Sinn der Worte denken wollte? Schillernde Phrasen sind eine theologische Lieblingssünde, und dieser giebt die Doppelbedeutung des Wortes Glauben die reichlichste Nahrung.

Wir werden das Wort Glauben durchgängig im specifisch religiösen Sinn brauchen, gleichbedeutend mit subjectiver Religion. Wir werden daher zum Begriff des Glaubens genau alle Momente einheitlich zusammenfassen, welche sich als die constituirenden Momente der subjectiv menschlichen Seite des religiösen Wechselprocesses, als Correlat der Offenbarung, herausstellen. So oft wir veranlasst sein werden das Wort Glauben im landläufigen Sinn zu brauchen, sei's der Kürze wegen, sei's aus der Redeweise Anderer heraus, werden wir es immer — und mag das auch pedantisch erscheinen — durch Anführungszeichen als eine bloss abusive Ausdrucksweise kennzeichnen. Der Gläubige und der Ungläubige sind uns also der Religiöse und der Irreligiöse im vollen Sinn des Wortes; der „Gläubige“ oder „Ungläubige“ dagegen der, welcher gewisse religiöse Aussagen als Autorität annimmt oder verwirft. Wie beides sich innerlich zu einander verhalte, da doch der vermengende Sprachgebrauch nicht zufällig sein wird, das muss sich erst aus der Zergliederung des Begriffs der religiösen Thätigkeit, oder also des Glaubens, ergeben.

§ 18. Weil die Religion als Beziehung des Menschen auf Gott, wovon allerdings empirisch auszugehn ist, in Wahrheit nur das eine Moment eines Wechselprocesses ist und das andere Moment desselben zu seinem nothwendigen Correlat hat: so ist das Wesen der Religion in diesen Wechselprocess selbst zu setzen, und seine beiden Momente, Offenbarung und Glauben, streng in diesem correlativen Verhältniss zu einander innerhalb der Religion selbst als ihre constituirenden Momente festzuhalten. Es ist daher vorab dieser allein wahre Gesichtspunkt im allgemeinen zu fixiren gegenüber jeder einseitigen, abstracten Auffassung der Religion, und dann die Consequenz dieses Gesichtspunktes in der Zergliederung der beiden Begriffe Offenbarung und Glauben im besondern durchzuführen.

§ 19. Als die beiden constituirenden Momente der Wechselbeziehung, in der die Religion besteht, sind von der wissenschaftlichen Betrachtung Offenbarung und Glauben in ihrem correlativen Verhältniss auf jedem Punkt der wirklichen Religion von einander zu unterscheiden, aber auf keinem von einander zu trennen. Sie haben nur mit einander als die Momente des Einen geistigen Processes der Religion Realität. Immer aber kommt der Offenbarung die Priorität zu, nicht eine zeitliche, sondern die principielle.

Gerade weil die empirische Betrachtung von der menschlichen Seite der Religion, dem Glauben, der Religion als Beziehung des Menschen auf Gott, als der unmittelbar vorliegenden Erscheinung ausgehen muss und von da aus erst auf den Grund dieser Erscheinung in dem andern Moment geführt wird, darum hat die speculative Betrachtung, die nun — nicht ein Eigenes ausspinnen — sondern die Erscheinung aus dem aufgefundenen Grund ableiten und so begreifen will, von diesem andern Moment, der Offenbarung, als dem principiellen Prius in dem Wechselprocess der Religion ihren Ausgang zu nehmen.

§ 20. Jede Auffassung der Religion überhaupt ist daher einseitig und abstract, welche deren beiden Momente, Offenbarung und Glauben, nicht in diesem ihrem correlativen Verhältniss innerhalb derselben durchführt. Diess ist die vorstellungsmässige Auffassung der Religion, indem es im Wesen des vorstellenden Denkens im Unterschied vom reinen Denken liegt, die Momente Eines geistigen Processes erst als zwei für sich bestehende Grössen einander gegenüber zu stellen und dann erst in Beziehung zu ein-

ander treten zu lassen. Jede vorstellungsmässige Auffassung der Religion ist ihrer Form nach abstract sinnlich, ihrem Inhalt nach einseitig, d. h. wenn sie auch Wahrheit enthält, auf jedem Punkt nur halb wahr, weil zugleich halb unwahr.

Excurs über das Wesen der Vorstellung.

1. Da wir den objectiven Inhalt der Religion nnr in der subjectiv psychologischen Form seiner Verwirklichung im menschlichen Geistesleben zum Beobachtungsobject baben, so können wir über jenen objectiven Inhalt, die religiöse Wahrheit, zu einem wahren Verständniss gar nicht gelangen, wenn wir nicht ein klares psychologisches Verständniss hahen, wie überhaupt geistiger Inhalt sich in unserm Geistesleben subjectiv verwirklieht. Diese psychologische Einsicht ist ein Hauptfactor für die wissenschaftliche Würdigung aller religiösen Fragen. Dass nnn speciell die Vorstellnng in der Religion eine besonders wichtige Rolle spiele, drängt sich jedem bald auf, nnd zugleich hat aneh jeder so viel gehört, dass von der Hegel'schen Philosophie her die Religion gern mit dem Stichwort Vorstellung gegenüber dem Denken wolle abgefertigt werden. Die Einen wollen nun anch Denker sein und greifen daher ebenfalls mit leichter Hand nach diesem Stichwort; die Andern, als Anwälte der Religion, fangen das Stichwort auf und werfen es mit Protest den Gegnern zurück. So wird ein müssiges Ballspiel getrieben, bei dem der Ball hinüber und herüber hoeh über das in Frage liegende Gebiet wegfliegt ohne zn treffen, ausser etwa einen im hintern Glied stehenden Lärmmacher hüben und drüben. Mit dem Stichwort Vorstellung ist freilich noch nichts geleistet: aber dass die Vorstellung so zum Stichwort werden konnte, hat seinen Grund darin, dass sie allerdings von tiefgreifender Bedeutung für die Würdigung aller religiösen Fragen ist, und die Einsicht in ihre psychologische Natnr und Genesis für die richtige Lösung derselben ein nnnmgänglieher Factor. Wir werden den Nachweis dureh nnsern ganzen Stoff durchführen. Hier aher ist der Ort, nnsere Anffassung des Wesens der Vorstellnng wenigstens so weit darzulegen, als es zur Begründnng der Anwendnng, die wir davon machen, erforderlich ist, um dem zum vorans in Bereitschaft gehaltenen Witz zu begegnen, wir brauchen das Stichwort Vorstellung als Dietrich, um alle Schlösser des Glanhens damit zu erbrechen.[1] Ein nothwendiger Hauptschlüssel für die richtige Lösung aller religiösen Probleme ist die psychologisehe Einsieht in das Wesen der Vorstellung allerdings.

2. Wir verstehn nnter dem Vorstellen als Act nnd unter der Vorstellung als dessen Prodnet das wesentliche Mittelglied im Bewnsstseinsprocess des menschlichen Geistes zwischen dem Wahrnehmen als dem empirischen Ansgang nnd dem Denken im engern Sinn als dem Ziel desselben. Der Bewusstseinsprocess überhaupt — diess Eine Moment des actus purus des menschlichen Geisteslehens, des Processes, durch welehen

[1]) Vgl. Joh. Hirzel, üb. d. Wunder u. was damit zusammenhängt. Zürich, 1863. S. 114.

das Ich, die innere Einheit des concreten menschlichen Individuums, aus bloss animaler Seele, was es in seinem empirischen Ausgang ist, ein wirkliches Ich, selbstbewusster und freier Geist wird — der Bewusstseinsprocess überhaupt besteht darin, dass das Ich das, was ausser ihm als Subject ist, aber in objectiver Relation mit ihm steht, sich zum subjectiven Inhalt aneignet. Eine solche Objectivität für das Ich ist einerseits die äussere sinnliche Erscheinungswelt, und anderseits ist es die objective Vernunft, als die Gesetzmässigkeit und tiefer als der innere geistige Grund dieser äussern Erscheinungswelt und zugleich als der dem Ich immanente Grund seines eigenen subjectiven Geistwerdens. Im Bewusstseinsprocess erfüllt das Ich sein In-sich-sein als die reale innere Einheit des sinnlich existirenden Individuums, worin zunächst allein seine objective Existenz als Seele besteht, mit subjectivem Inhalt. Es subjecticirt sich zum Inhalt seines Insichseins als Subject, als Geist, einerseits seine Aussenwelt zu seinem objectiven Bewusstseinsinhalt, und anderseits die dieser Aussenwelt und ihm selbst immanente objective Vernunft zum subjectiven vernünftigen Selbstbewusstsein. Eins zugleich mit dem andern und durch das andere, weil in der That beides nicht ausser einander ist, sondern die von einander unabtrennbaren Momente der Einen Wirklichkeit bildet. Diess, dass beides im Grund Eins ist, geht aber dem Ich selbst erst als Resultat seines Bewusstseinsprocesses auf, während es von Anfang an der innere Grund für die Möglichkeit desselben überhaupt ist. Denn dass das Ich überhaupt zum Bewusstsein der ihm objectiven Welt kommen, d. h. dieselbe zum Inhalt seines Insichseins als Subject setzen kann, das hat eine doppelte Voraussetzung, die es überall erst möglich macht: dass sowohl die Aussenwelt ein geistiges Sein als Grund in sich hat, als dass der subjective Geist das Insichsein eines äussern Daseins ist; und dass beides, wie die eigene Leiblichkeit mit der sinnlichen Aussenwelt, so auch der Geist in der Natur mit dem eigenen Geistsein Eines Wesens ist, alles zusammen die Eine in sich einheitliche Welt. Sinnlichkeit und Verstand sind — um an Kant anzuknüpfen — die beiden Stämme der Erkenntniss, weil der objectiven Sinnenwelt Verstand und der subjective Verstand einem Sinnenwesen immanent ist, und beides — Kant drückt sich aus: vielleicht aus Einer Wurzel stammt; wir sagen hier einstweilen nur das: — die in sich einheitliche Eine Welt der Wirklichkeit bildet.

3. Den nothwendigen Ausgang für den Bewusstseinsprocess, weil thatsächlich das Ich als bloss potentieller Geist, als dem leiblichen Existenzprocess immanentes Geistsein, als Seele, beginnt, bildet das Dasein der Sinnenwelt für seine Leiblichkeit, ihr physikalischer Rapport und, von diesem ausgehend und durch ihn physiologisch vermittelt, der psychische Process des Wahrnehmens der Objectivität in ihrem objectiven Erscheinungsdasein ausser dem Ich. Das Endziel aber dieses Processes ist das Insichhaben des Geistigen im objectiven Erscheinungsdasein zum wirklichen Inhalt des eigenen subjectiven Insichseins des Ich, worin dieses zugleich zum wirklichen Fürsichsein gelangt, d. h.: das Ziel für den Bewusstseinsprocess des menschlichen Ichs ist, zum Bewusstsein der objectiven Welt und zugleich ihm selbst immanenten Geistigen zu gelangen, dessen Immanenz in der Welt und zugleich in ihm selbst den ganzen Bewusstseins-

process von vornherein erst möglich gemacht hat. Das erste Moment dieses Processes, sein Ansgang (nicht sein ruhender und zurückgelassener Ausgangspunkt, sondern das stetige Ausgehn des Ich) ist das Wahrnehmen; das letzte Moment, sein Ziel (nicht ein ruhender Zielpunkt am Ende, sondern der Act, an's Ziel zu kommen) ist das Denken im specifischen Sinn: alles was dazwischen liegt, macht das Vorstellen aus, in welchem sich unser ganzes Bewusstseinsleben bewegt, mit jenem Ausgang und diesem Ziel.

4. Daraus ergiebt sich nun das Wesen aller Vorstellung. Durch die Wahrnehmung erhält das Ich die sinnliche Erscheinungswelt zum Object seines Bewusstseins, aber noch unmittelbar haftend am physikalischen Rapport derselben mit seiner eigenen Sinnlichkeit.[1] Unter den Begriff des Vorstellens fassen wir nun zunächst alle von hier ausgehenden Momente des weitern Bewusstseinsprocesses zusammen, durch welchen das Ich die wahrgenommene sinnliche Objectivität, abgelöst von ihrem sinnlichen Dasein für sich ausser dem Ich, aber als sinnliches Object seines Bewusstseins in sich setzt. Gegenstand des Vorstellens ist zunächst die sinnliche Wahrnehmungswelt ausser dem Ich, ihm gegenüber; Inhalt desselben aber, oder die Vorstellung selbst, ist sinnlich Wahrgenommenes, aber abstrahirt von seiner Sinnlichkeit, — abstrahirt in dem doppelten Sinn des Wortes: abgelöst vom Object und Act der sinnlichen Wahrnehmung und vom Ich in seinem In-sich-sein reproducirt, aber in einer von der sinnlichen Wahrnehmung abgenommenen Form: als innere Anschauung, oder als geistiges Bild des Sinnlichen. So ist die Vorstellung ein sinnlicher Inhalt in geistiger Form, sofern unter dem Inhalt das Object, unter der Form aber die Seinsweise dieses Objects als Inhalt der Vorstellung verstanden wird. Man kann aber auch umgekehrt sagen: sie ist geistiger Inhalt in sinnlicher Form, sofern unter dem Inhalt verstanden wird, was das Ich mit seiner Vorstellung in sich selbst hat, und unter der Form, wie es ihn hat. — Dieses gilt schon von der aus der Verinnerlichung der Wahrnehmung reproducirten Einzelvorstellung. Diese unterscheidet sich von der Wahrnehmung selbst nicht bloss dadurch, dass sie, vom Object und Act der Wahrnehmung selbst abgelöst, nur geistig, innerlich im Ich selbst ist; sondern im Zusammenhang damit auch dadurch, dass sie ihrem Inhalt nach, wie lebhaft sie auch sein mag, immer unbestimmter, verwischter in Beziehung auf das Einzelne ist als das Wahrnehmungsbild, aber dafür in demselben Grad allgemeiner und damit auf dem Uebergang zum Gemeinbild oder zur allgemeinen Vorstellung. Die Bildung der allgemeinen Vorstellung vollends entsteht durch unreflectirt aber innerlich gesetzmässig geübte Acte der Abstraction des Gleichen und der Abstraction vom Ungleichen an einer Vielheit von Einzelvorstellungen, so dass diese allgemeine Vorstellung zum Inhalt das Gemeinsame der vielen Einzelvorstellungen hat, aber in der Form einer

[1]) Es ist hier nicht der Ort, das Wesen der Sinnwahrnehmung auszuführen, da die Einsicht in das Wesen der Vorstellung, so weit es uns wenigstens hier darum zu thun ist, nicht unmittelbar davon abhängt, so streng auch im Grunde beides zusammenhängt und erst in diesem Zusammenhang eins dem andern zum vollen, einseitige Theorien in sich aufhebenden Verständniss hilft.

fliessenden Einzelvorstellung. So ist ihr Inhalt nicht nur insofern ein geistiger, als er nur im vorstellenden Ich selbst ist; sondern auch insofern, als ihm als Gegenstand ausser dem Ich nicht ein sinnliches Object sondern nur das Allgemeine in einer Vielheit von sinnlichen Objecten, ein Geistiges, der Begriff derselben correspondirt. Aber diesen geistigen Inhalt hat auch die allgemeine Vorstellung — dadurch unterscheidet sie sich von dem durch das Denken im specifischen Sinn gebildeten Begriff — in einer noch sinnlichen, von der Sinnlichkeit hergenommenen Form des zufälligen, d. h. in seinem nothwendigen innern Zusammenhang noch nicht gewussten Aussereinander der vielen einzelnen Momente, aus denen die sinnliche Erscheinung, von der ihn die Vorstellung durch die Wahrnehmung hat, besteht.

5. Das Denken im specifischen Sinn dagegen ist der Act des subjectiven Geistes, das Geistige als solches, abstrahirt von seiner sinnlichen Vorstellungsform, zu fassen und sich zum subjectiven Bewusstsein zu bringen. An diesem Act des Denkens unterscheiden sich zwei Momente, die zwar nur in ihrer Einheit den wirklichen vollen reinen Gedanken erzeugen, aber vom empirischen Ich so sehr als besondere Acte vollzogen werden, dass wir das Ich, je nachdem es den einen oder den andern vollzieht, anders bezeichnen, oder — nach der gewöhnlichen vorstellungsmässigen Redeweise — dem Geist für beides verschiedene Vermögen beilegen. Das eine Moment des Denkacts ist die subjective Anwendung der Denkgesetze zur Gewinnung des Gedankens aus den Vorstellungen; das andere das Insichvollziehn, das subjective Setzen des Gedankens. Das erstere vollzieht das Ich als Verstand, das letztere als Vernunft. Ich werde — ohne hier die Rechtfertigung dieses psychologischen Sprachgebrauchs durch eine Analyse des im gewöhnlichen Leben und in den verschiedenen philosophischen Systemen sich vielfach durcheinander schlingenden und schliesslich doch auf Eins hinauszielenden Sprachgebrauchs auszuführen — Verstand und Vernunft stets in dieser Weise unterscheiden, dass sie die beiden Momente der Denkpotenz des Ich bezeichnen: Verstand das der Vermittlung des Gedankens aus der Vorstellung durch Anwendung der Denkgesetze; Vernunft das der Vollziehung des subjectiven Gedankens. Und da man allgemein übereinstimmend unterscheidet, der Verstand bilde Begriffe, die Vernunft dagegen schaffe Ideen: so werden auch wir dabei bleiben und darum den Gebrauch dieser zwei psychologischen Begriffe darnach richten. Wenn man Verstand als Denken des Endlichen bezeichnet, die Vernunft dagegen als das Denken des Unendlichen, so wäre diess allerdings ganz schief, wenn man damit zwei verschiedene Sorten von Denken meinte, eine niedere und eine höhere, bezogen auf zwei aussereinanderliegende Gebiete. Hingegen ist diese Unterscheidung ganz richtig, wenn sie die beiden Momente des Denkens in ihrem Verhältniss zu einander bezeichnen soll: das Denken überhaupt ist der Act des Ich, das Unendliche, d. h. das geistige Sein, aus dem sinnlich existirenden endlichen Dasein in sich zu setzen; hieran bezeichnet die Verstandesthätigkeit die denkende Verarbeitung des Endlichen, die Vernunftthätigkeit aber das Erfassen des Unendlichen. Das Denken hat nur Ein Gebiet, das Universum des Endlichen, und nur ein Object, das Unendliche in dieser Totalität des Endlichen. Verstand

ist das formale, Vernunft das reale Geistsein des Ich. Im empirischen Selbstverwirklichungsprocess des endlichen Geistes, weil dieser von der Sinnlichkeit her seinen Ausgang nimmt und sie stets zu seiner Voraussetzung behält, tritt beides auseinander, vollzieht sich gesondert und trifft erst am Endziel des Denkens zur wirklichen Einheit zusammen. Der Verstand rechnet zuerst noch ganz äusserlich nach logischen Gesetzen mit Vorstellungen; er kann mit Scharfsinn formal richtige Begriffe bilden und dabei doch noch sehr vernunft- und ideenlos bleiben. Die Vernunft dagegen, dem Ich als potentiellem Geist vom Anfang seines Entwicklungsprocesses an immanent, macht sich auch von diesem Anfang an geltend in Erzeugung subjectiver Ideen; sie kann mit Tiefsinn geistig inhaltreiche Ideen fassen und dabei noch ganz unreflectirt sinnlich vorstellungsmässig den Verstand ausser Anwendung lassen, — beides nebeneinander auch in demselben Subject. Erst das consequente wissenschaftliche Denken vereint beides auf Ein Ziel.

6. Diess führt uns nun darauf, unsere bisherige Auffassung der Vorstellung von einer andern Seite her zu ergänzen. Bis jetzt nämlich fassten wir die Vorstellung nur in's Auge, wie sie auf dem von der Sinnlichkeit ausgehenden Weg des Bewusstseinsprocesses entsteht: von der Wahrnehmung aus als sinnliche Einzelvorstellung, und von dieser aus als allgemeine Vorstellung oder als Gemeinbild, die dem Verstand dann das Material liefert zu seiner Bildung, Verbindung und weitern Ableitung von Begriffen. Allein Vorstellungen entstehen auch vom Denken des Ich aus, aus seiner Vernunft, indem es Ideen in sinnlicher Form anschaut. Angeborne Ideen giebt es allerdings nicht; das wäre eine ganz crude Vorstellung von den Ideen. Aber die Potenz der Ideenerzeugung ist dem Ich, als potentiell vernünftigem, von Haus aus immanent. Wie nun auch das Ich auf seinem von der sinnlichen Objectivität ausgehenden empirischen Entwicklungsprocess des Bewusstseins zur Erzeugung von Ideen geweckt werden mag — wie dies mit den religiösen Ideen geschehe, werden wir im weitern zu betrachten haben —, es vollzieht sie in sich als seine Ideen in derjenigen Bewusstseinsform, in der es sonst überhaupt lebt; und zunächst geben auch diejenigen Vorstellungen, durch welche die Ideenbildung in ihm empirisch angeregt worden ist, die Form her, in der es dieselben sich vor seinem Bewusstsein objectivirt. So entstehn im Ich auf jeder Stufe seiner Entwickelung kraft seiner Vernünftigkeit Vorstellungen, welche vom Ich versinnlichte Anschauungen von Ideen sind, im Unterschied von den zuerst betrachteten Vorstellungen als den verinnerlichten Bildern der Aussenwelt. Ihrer Genesis nach sind diese beiden Arten von Vorstellung einander entgegengesetzt: diese gehn von der Sinnlichkeit, jene von der Vernunft des Subjects aus. Ihre psychologische Form als Vorstellung ist aber dieselbe. Alle Vorstellungen sind ein subjectiver Inhalt des Ich, als diess also ein Geistiges; aber dieses in abstract sinnlicher, von der Sinnlichkeit hergenommener, nur der realen Sinnlichkeit entzogener Form: geistiger Inhalt in sinnlicher Form. Bei denjenigen Vorstellungen, die ihren Ausgang von der Wahrnehmung und damit ihr Object von der Sinnenwelt her haben, ist dieser geistige Inhalt der Vorstellung das in's Ich subjectivirte Bild des sinnlichen Objects; die sinnliche Form dagegen die unmittelbar von der Wahrnehmung des Ob-

jects her abstrahirte Anschauung. Umgekehrt ist bei denjenigen Vorstellungen, die ihre Genesis in der Vernunft und zum Object eine Idee haben, der Inhalt als solcher ein geistiger; die sinnliche Anschauungsform dagegen eine Uebersetzung, eine innere Objectivirung aus dem rein geistigen Sein im Subject in eine abstract sinnliche Existenz ausser ihm. Aber da wie dort, ob das Object der Vorstellung sinnlicher oder geistiger Art sei, und ob sie ihren Ausgang von der Sinnlichkeit oder von der Vernunft genommen: die Vorstellung selbst als solche ist geistig ihrem Inhalt, sinnlich ihrer Form nach; geistiger Inhalt in abstract sinnlicher Form. Nur nach dem Ausgang und dem Object kann man sinnliche und geistige Vorstellungen unterscheiden; ihrer psychologischen Form nach sind alle Vorstellungen sinnlich und geistig zugleich. Diess macht das Wesen der Vorstellung als solcher aus. Geistig ist die Vorstellung ihrem Inhalt nach, mag nun ihr Object für sich ein sinnliches oder ein geistiges sein; und sinnlich ist sie ihrer Form nach, mag sie nun von der Sinnlichkeit hergenommen, oder erst in sie übersetzt sein.

7. Allen Vorstellungen haftet dieser ihrer Natur nach ein innerer Widerspruch an. Es entspricht ihnen daher auch unmittelbar keine objective Realität, während der Wahrnehmung die objective Realität des sinnlichen Daseins, dem Gedanken dagegen die objective Vernunft (das Gesetz, das Wesen etc.) correspondirt, — selbstverständlich hier bei beidem, bei der Wahrnehmung und beim Gedanken, die in der natürlichen Bedingtheit und damit Endlichkeit aller subjectiven Bewusstseinsacte nothwendig mitgesetzte Relativität vorab in Abzug gebracht. Der Vorstellung als solcher dagegen entspricht unmittelbar keine objective Realität ausser dem Ich: der sinnlichen Vorstellung nicht der einzelne Gegenstand oder die zusammengeschaute Vielheit von Gegenständen, die sie zum Inhalt hat; denn sie hat sie nur in einer von der sinnlichen Wirklichkeit gerade abgestreiften Form zum Inhalt. Und der geistigen Vorstellung entspricht nicht unmittelbar die Idee, die sie zum Inhalt hat; denn sie hat dieselbe nicht in der Form rein geistigen Seins, so, wie sie eine geistige Realität ist, sondern nur in der Form einer vom Subject selbst producirten Anschauung.[1]) — Dieser innere Widerspruch in aller Vorstellung ist nun für den Geist der unabweisliche Antrieb zu dem Verstandesprocess, aus der noch sinnlichen Vorstellung des Geistigen den reinen Gedanken desselben zu gewinnen durch Verarbeitung derselben mit bewusster Anwendung der logischen Gesetze. Allein das gelingt dem Verstand nun nicht sofort. Soweit die Vorstellungen wirklich aus der sinnlichen Erscheinungswelt aufgenommen sind, vermag der Verstand allerdings auf diesem Weg gleich zu leisten, was überhaupt zu leisten ist: durch Bildung richtiger Begriffe, Urtheile und Schlüsse gewinnt er den entsprechenden Gedankenausdruck für das Geistige in der sinnlichen Erscheinungswelt, nämlich das in ihren Processen herrschende und deren Producte bedingende Gesetz. Mehr sucht der

[1]) Hiernach ist zu bemessen, was wahr und was unwahr sei an der unglücklich schiefen Auffassung dieser Theorie von der Vorstellung, dass nach derselben die Vorstellung etwas Nichtwirkliches, nur der Phantasie Vorschwebendes bedeute. Vgl. Hirzel a. a. O. S. 114.

Verstand hier nicht und hat auch nicht mehr zu suchen. So wie hingegen der Verstand auf einen Inhalt der Vorstellung stösst, den das Ich genau betrachtet doch nicht von der Sinnwahrnehmung selbst her hat, sondern aus seiner durch die Sinnwahrnehmung zum Hinzudenken einer Idee veranlassten Vernunft: so kommt der Verstand nicht gleich dazu, die Idee, die den Inhalt dieser Vorstellung bildet, nun wirklich rein denkend zu fassen; sondern vorerst operirt er damit wie mit einer sinnlichen Vorstellung. Zum Beispiel: aus den Erscheinungen des animalen Lebens hat das Bewusstsein sich erst die Vorstellung von einem lebendigen Individuum abgenommen, aber dabei sofort mit dem wirklich aus der Sinnwahrnehmung aufgenommenen sinnlichen Inhalt dieser Vorstellung noch die weitere Vorstellung von einer Seele, als der einheitlichen Ursache dieser Vielheit von Lebenserscheinungen, die zusammen seine Vorstellung von dem Individuum bilden, verbunden. Allein diesen letztern Theil seiner Vorstellung von einem Individuum hat das Ich nicht von seinen Sinnen, sondern von seiner Vernunft her: die Vorstellung der S e e l e ist eine V e r n u n f t i d e e. Was fängt der Verstand nun mit dieser an? Er behandelt die Seele, die er zunächst als ein hinter der Sinnenwelt liegendes geistiges x annimmt, das die Ursache sei für die in die Sinne fallenden Erscheinungen des animalen Lebens, doch ebenfalls wieder wie ein aus der Sinnwahrnehmung in die Vorstellung aufgenommenes D i n g. Er sondert und ordnet logisch alles, was er als Erscheinung des Seelenlebens beobachten kann, und abstrahirt sich daraus die Gesetze desselben; die Seele selbst aber nimmt er als ein in seinem Sein-für-sich damit noch gar nicht erkanntes x, als ein unbekanntes Ding hinter diesem Complex seiner Aeusserungsweise an. Diess heisst aber doch offenbar: der Verstand ist so noch um kein Haar über das Vorstellen hinausgekommen, ist selbst noch v o r s t e l l e n d e r, bloss mit V o r s t e l l u n g e n r e c h n e n d e r Verstand. Das Ich hatte vermöge seiner Vernünftigkeit zwar schon von vornherein die objective Vernunft, den geistigen Grund der Erscheinungswelt, in der aus dieser letztern aufgenommenen Vorstellung mit hinzugedacht, aber so, dass es diess selbst wieder in abstract sinnlicher Form, als Ding hinter den Sinnendingen anschaute. Mit diesem Vorstellungsding war nun der Verstand wieder in ganz gleicher Weise verfahren: er hatte von der Aeusserungsweise dieses Seelendings es selbst als ein in seinem Sein-für-sich Unerkanntes dahinter unterschieden. Wenn nun auch der Verstand auf diese Weise die Seele selbst noch nicht fand und nicht finden konnte, sondern dabei stehen bleiben musste, sie als ein x vorauszusetzen: umsonst ist seine Arbeit doch nicht gewesen. Wie er sich aus der sinnlichen Erscheinungswelt die Gesetze der Natur zu abstrahiren vermag, so nun auch aus der Beobachtung der geistigen Welt die Gesetze des Seelenlebens, hinter denen freilich die Seele selbst ein nach wie vor gleich unbekanntes x bleibt.

8. Allein hier steht nun der Geist mit seinem Verstand an einem Punkt der Entscheidung. Dieser hat sich bis jetzt an einem Widerspruch abgemüht, mit dem er nicht fertig werden konnte. Er hatte das von der V e r n u n f t im Ich von vornherein erfasste, aber vorerst vorstellungsmässig a b s t r a c t s i n n l i c h angeschaute G e i s t i g e denkend erfassen wollen; aber indem er nur mit dessen überkommener Vorstellung operirte, hat sich ihm bloss diese Vor-

stellung als wieder etwas Sinnliches herausgestellt, hinter das er auf's neue das gesuchte Geistige als noch unerreicht zurückverlegen musste. Was soll nun der Verstand thun, wenn ihm diese Einsicht aufgeht? Soll er diese vergebliche Jagd nach dem Geist ganz aufgeben, — dann aber auch die ersten Schritte auf diesem Weg wieder zurücknehmen? Oder soll er von da aus einen neuen Weg betreten? In der That findet der bloss mit Vorstellungen rechnende Verstand in sich selber die Veranlassung zu beidem, indem der innere Widerspruch aller Vorstellung ebenso auch ihm noch anhaftet. Das vorstellende Bewusstsein, als einerseits von Haus aus vernünftiges, hatte von Anfang an den Geist in der Sinnenwelt gesucht; als anderseits noch sinnliches hatte es denselben als ein ebenfalls Sinnliches und zwar als ein abstract Sinnliches hinter der wirklichen Sinnenwelt angeschaut. Das vorstellende Bewusstsein hatte aber damit doch wenigstens zweifellos das Geistige zu seinem Inhalt; es glaubte naiv an den Geist, wenn es ihn auch nur in einer sinnlichen Anschauungsform hatte; es war sich dieses innern Widerspruchs nicht bewusst. Die Thätigkeit des Verstandes dagegen bestand gerade darin, diesen Widerspruch herauszustellen und damit die sinnliche Vorstellung vom Geistigen Schritt für Schritt weiter zurückzuschieben. Aber indem er fortfuhr es doch immer wieder in gleich abstract sinnlicher Form hinter dem, was er gefunden und als seine Errungenschaft festhielt, nur vorauszusetzen, musste er schliesslich bei dem Ergebniss anlangen: zwar die Gesetze des geistigen Lebens seien für ihn erkennbar, der Geist selbst aber schlechterdings nicht. Allein hier thut sich ihm nun die Alternative auf: die Vernunft, die von Anfang den Geist angenommen, entweder ganz zu verleugnen, oder denn selbst ganz anzunehmen. Ganz zu verleugnen dadurch, dass der Verstand das auf dem bisherigen Weg stets unerreicht vor ihm hergeflohene Ziel schliesslich nicht mehr bloss für ein unerreichbares, sondern für ein in Wahrheit gar nicht vorhandenes, für eine blosse Phantasievorspiegelung erklärt, und als das Ergebniss seines vergeblichen Suchens ausspricht: das Geistige, das er bisher als ein Ding an sich hinter der Erscheinungswelt vorausgesetzt und gesucht habe, sei überall nicht, sondern es sei nur die Sinnenwelt. Doch in diesem härtesten, selbstmörderischen Widerspruch hält es das Ich am wenigsten aus, indem es ja selbst unmittelbar das ist, was sein Verstand sich gedrängt glaubt leugnen zu müssen. Also entweder doch wieder von diesem Aeussersten um einige Schritte zurück, — mit welcher Beschwichtigung des Verstandes durch Phantasie und Gemüth das nun zuwege gebracht werden mag — ; oder denn vorwärts, indem der Verstand nun selber Vernunft annimmt, nämlich grad aus seiner Auflösung aller sinnlichen Vorstellung vom Geistigen, das doch ist, sich das Licht aufgehn lässt, dass er selbst eben bisher das Geistige nicht wie es ist, sondern sinnlich genommen habe. Geht dem Ich diess Licht auf, so bemüht es sich auch mit seinem Verstand vernünftig zu werden, das Geistige wirklich geistig zu fassen: mit den vorher vorstellungsmässig angeschauten Vernunftideen nicht mehr bloss äusserlich zu rechnen, sondern sie ihres Widerspruchs von sinnlicher Anschauungsform und Vernunftsgehalt verstandesmässig, d. h. durch logisches Denken zu entkleiden und sie so rein geistig, rein vernünftig zu denken. So nimmt der Verstand selbst

Vernunft an, und ebendamit zugleich umgekehrt die bisher bloss vorstellende Vernunft Verstand. Aus bloss sinnlich-geistiger Anschauung ihrer Ideen, aus der Vorstellung, kommt sie auf diesem Weg zum Begriff, zum wirklichen subjectiven Ausdruck des objectiven Gehaltes derselben. Der Geist aber, der beides ist, Verstand und Vernunft, wird damit beides als Eins, kommt zum widerspruchslosen Selbstbewusstsein seiner selbst als Geist, und zum Bewusstsein der geistigen Welt, wohl als einer Objectivität auch ausser ihm und abgesehen von ihm, aber nicht als eines seinem eigenen Geisteswesen fremden Wesens, sondern als Inhalt zugleich seines eigenen Wesens.

9. Gegen diesen entscheidenden Fortschritt vom blossen Rechnen mit sinnlich-geistigen Vorstellungen zum reinen Denken ibres Vernunftgehaltes wehrt sich nun aber das vorstellende Bewusstsein mit Händen und Füssen, indem es dadurch um all seinen Inhalt zu kommen fürchtet, während es doch nur das Sinnliche an einer Vorstellung aufgehen soll. Es verschanzt sich hinter Kant's Fundamentalsatz, dass wir, mit unserm Erkennen an die Anschauungsformen der Erscheinungswelt gebunden, hinter das Ding an sich nicht kommen können. Es begeht dabei die Finte, durch die es sich übrigens nur selbst betrügt, dass es den reinen Gedanken, zu dem es sich erheben solle, als ein pures Abstractum, sozusagen als luftleeren Raum vorstellt, worin dem Menschen nicht bloss alle Vorstellung sondern überhaupt der Athem des Lebens ausgehen müsste. Damit malt das vorstellende Bewusstsein nur sich selbst etwas vor. Das reine Denken, in welchem der Verstand vernünftig, die Vernunft verständig verfährt, ist kein abstractes Weben in sich über der Erscheinungswelt; es vollzieht sich einfach als der actus purus der consequent denkenden Verarbeitung der Vorstellungswelt selbst; es schwebt nicht in einem Ichweissnichtwo jenseits derselben, im „Aether der Idee" als einem Wolkenkukuksheim. Das reine Denken ist nur das letzte Moment des Bewusstseinsprocesses, der Subjectivirung der objectiven Vernunft; es hat seinen Stoff an der Vorstellungswelt; es besteht in nichts als in dem consequenten Heraus- und Fürsichdenken des in unsern Vorstellungen enthaltenen Gedankens, in der Durchführung der Verstandesabstraction von der noch sinnlichen Anschauungsform desselben in unserer Vorstellung, in der Durchführung der Selbstunterscheidung unsrer Vernunft von unsrer Sinnlichkeit und kraft dieser Selbstunterscheidung in der völligen Subjectivirung der objectiven Vernunft zum subjectiven Gedankeninhalt unsers Ich. Das Denken ist Process der Verarbeitung des Geistesinhaltes, der seine Voraussetzung bildet, der Vorstellung: es ist nicht etwas, das da anfängt, wo das ihm vorangehende, das Vorstellen, aufgehört hat; sondern es vollzieht sich stets nur an der Welt unsrer Vorstellungen, die ihm das Material liefern; es spinnt nicht aus nichts. Damit erledigt sich auch der vielgehörte Einwand gegen die Möglichkeit des reinen Denkens: dass wir auch beim abstractesten Denken ja doch nicht ganz vom Sinnlichen loskommen können, schon im sprachlichen Ausdruck für unsre Gedanken nicht. Dieser Einwand geht selbst aus einer abstract sinnlichen Vorstellung von dem als Forderung aufgestellten Denken hervor, als müsse diess etwas sein, was erst hinter dem Vorstellen kommen sollte. Da hätte man ganz Recht: das Denken liegt nicht als etwas Neues erst hinter dem Vorstellen. Ein solches Denken gibt es allerdings nicht; aber das wäre selbst

wieder nur eine Vorstellung vom Denken, nicht aber das Denken selbst. Alles Vorstellen schliesst eo ipso einen Widerspruch in sich zwischen seinem geistigen Inhalt und seiner sinnlichen Form, so dass unmittelbar kein objectives Sein der Vorstellung in uns deckend entspricht: von all diesen Widersprüchen ist nun der allerunmittelbarste der, welcher die Vorstellung vom Denken unmöglich macht; denn das ist sehr richtig, dass man sich vom reinen Denken keine Vorstellung machen könne, und dass das *vorgestellte* reine Denken in Wirklichkeit gar nicht vorkomme. Das Denken lässt sich eben einfach nur *denkend* vollziehn.[1])

10. Wie ist denn aber also über den Graben hinwegzukommen? Wie das vorstellende Bewusstsein, welches sich das reine Denken nicht vorstellen kann, doch zum reinen Denken zu bringen? Einzig und allein dadurch, dass man seinen formalen Verstand zwingt, der Widersprüche in seinen Vorstellungen bewusst zu werden, bis zu dem Punkt, wo nur die Alternative bleibt: jetzt entweder alle Vernunft verneint und rein zur Sinnlichkeit zurückgekehrt, oder denn die Vernunft ganz angenommen; mit andern Worten: wo für das Ich als Geist die Alternative eintritt, entweder sich *ganz aufgeben*, oder *ganz zu sich selbst kommen*. Denn von Anfang an war ja unser vorstellendes Bewusstsein, als Act des vernünftigen Ich, schon nichts anderes als Aneignung des Geistigen aus der Objectivität; alle Widersprüche, mit denen der Verstand es quälte und bis zum Aufgeben seiner selbst zu treiben drohte, stammten doch nur daher, dass es dieses Geistige eben noch abstract *sinnlich anschaute*. Nun soll es mit der sinnlichen Anschauung auch diese Widersprüche abstreifen und das Geistige einfach so, wie es ist, *geistig denken*. Anders ist dem vorstellenden Bewusstsein nicht zu helfen; so aber wird ihm wahrhaft geholfen. Diess ist der Weg aller Wissenschaft, um von unsern aus der Erfahrung aufgenommenen Vorstellungen aus durch verstandesmässige Läuterung derselben zur wirklichen Erkenntniss vorzudringen.[2]) Dieser Weg ist auch der Glaubenswissenschaft nicht zu ersparen, so wahr sie im

[1]) Diess ist, in weiterer Anwendung auf das Wesen des Geistes, vortrefflich ausgeführt von *Rothe*, theol. Ethik (zweite Auflage) I. S. 113.

[2]) So lang freilich in der Psychologie die *Herbart*'sche Art zu philosophiren im Schwang geht, werden viele auch von denen, welchen es Ernst ist um's wissenschaftliche Denken, diesem Weg auf alle Weise ausweichen. Das *Herbart*'sche Philosophiren ist das reinste, mit wirklich philosophischer Strenge durchgeführte Rechnen des Verstandes mit abstract sinnlichen Vorstellungen. Es ist dienlich, um empirische Beobachtungen auf Formeln zu bringen, die ein Gesetz ausdrücken, und diess empfiehlt sich allen denen, die mit Recht in der Wissenschaft vor allem exacte Forschung wollen, aber desswegen meinen, für die Erkenntniss des Geistes wie der Natur gebe es kein höheres Ziel als die Auffindung von Erscheinungsgesetzen, hinter denen das Wesen ein unbekanntes x bleibe. Es gibt in der Welt kein vollendeteres, exacteres Beispiel für die abstract sinnliche Vorstellung des Geistigen als die *Herbart*'sche *Seele*, dieses seinem Wesen nach absolut unbekannte Reale, das nur als die abstract sinnlich vorgestellte Negation der Sinnlickeit existirt und mit andern Realen in mechanischem Contact steht. Diess abstract verständige Rechnen mit Vorstellungen, bei dem nur der Geist ausser dem Spiel bleibt, hatte seine Berechtigung im Gegensatz zu den Extravaganzen des

Kern wirkliche Wissenschaft sein und sich nicht bloss mit einem wissenschaftlich scheinenden Ueberwurf begnügen will. Auf keinem Gebiet aber sträubt sich — aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen und uns daher im Verlauf klar werden müssen — das vorstellende Bewusstsein so hartnäckig dawider, diesen Weg zu betreten und, wenn es sich auch einmal auf denselben hat nöthigen lassen, consequent auf demselben bis an's Ziel fortzugehn, wie auf dem Gebiet der religiösen Vorstellungen. Da unsere ganze künftige Arbeit in nichts anderm bestehen wird als in der Durchführung dieser Methode aller wahren Wissenschaft am Stoff des christlichen Dogma's: so wollen wir hier nicht weiter vorgreifen, sondern nur schliesslich das Wesentliche zusammenfassen, was sich aus der psychologischen Natur der Vorstellung als der Grundcharakter ihrer Auffassungsweise geistiger Probleme ergibt; denn diess ist doch zunächst das, wovon unser § handelt.

11. Im Wesen der Vorstellung liegt Folgendes, was bei der Analyse und der Reduction derselben auf ihren Gedanken hauptsächlich wegleitend ist:

a) Die Vorstellung nimmt das Geistige, das die Vernunftidee in ihr ist, im Gegensatz zum Sinnlichen doch wieder nach Analogie des Sinnlichen: sie schaut es abstract sinnlich an. Das reale Sein desselben im Unterschied und Gegensatz zum sinnlichen Dasein schaut sie als ein Dasein für sich hinter dem sinnlichen Dasein an und fasst es als ein besonderes, für sich nicht weiter erkennbares Substrat für die geistigen Acte und Vorgänge, die allein in's Bewusstsein fallen. Die Wirklichkeit des Geistes, das reale Sein des Geistes als des activen Subjects der geistigen Processe, hält daher die Vorstellung gerade in der Form von etwas Nichtgeistigem, in der Form eines abstract sinnlichen Substrats für dieselben fest, von dem sie nichts als das nackte Dasein auszusagen hat. Die Verneinung jenes vorgestellten besondern Substrats, die das Denken vollzieht, wenn es die Wirklichkeit des Geistigen rein geistig fasst, erscheint der Vorstellung daher geradezu als eine Läugnung des Geistigen. Daher ist in der That eine materialistische Anschauungsweise der natürliche Durchgangspunkt für das seine bisherige Vorstellungswelt durch Verstandeskritik auflösende Denken, und in dieser Anschauungsweise bleibt dann leicht stecken, wer als blosser Schüler von wirklichen Denkern zwar wohl für das leichtere negative Geschäft des Verstandes gegenüber der Vorstellung, nicht aber für die schwerere positive Denkarbeit, für welche jenes nur die nothwendige aufräumende Voraussetzung ist, die ausreichende Denkkraft besitzt und darum die negativen Ergebnisse

---

bloss geistreichen Spielens mit Ideen (aber immerhin waren es doch Ideen) in der Hegel'schen Philosophie, diesem reinsten Gegenfüssler der Herbart'schen Philosophie in Licht und Schatten. Nachdem man aber die Philosophie vom Speculiren im Aether der Idee vorerst zur exacten Beobachtung des Empirischen zurückgewiesen hat, dürfte es nachgerade an der Zeit sein, sich nicht länger in ein blosses Rechnen mit dem Vorstellungsmaterial des Geistes zu verbohren, durch welches das Denken eben so weit von der Wirklichkeit des geistigen Lebens abgeführt wird, sondern sich der wirklich denkenden Verarbeitung des geistigen Erfahrungsmaterials zuzuwenden, durch die der Geist allein zu einem wirklichen Selbstbewusstsein seines Wesens gelangt.

der Verstandeskritik selbst wieder vorstellungsmässig fixirt und diess nun für das Endergebniss überhaupt nimmt. Der wissenschaftliche Materialismus ist überall ein nur halb, ein nur nach der negativen Seite durchgeführtes und darum ebenfalls noch vorstellungsmässiges Denken. Darum setzt nun aber das vorstellende Bewusstsein den Vorwurf matérialistischer Leugnung der Realität des Geistigen auch gegen das consequente positive Denken fort, welches nach der Auflösung der blossen Vorstellung das Geistige wirklich geistig denkt; denn jenseits seiner negirten Vorstellung kann es sich eben nichts mehr vorstellen, und diesem Urtheil stimmt dann der für seine eigene Person bis zur materialistischen Negation Fortgeschrittene ebenfalls zu: nur diese Negation sei das wahre Ende vom Lied, und das über sie hinaus Gedachte eben nur etwas Erdachtes, bloss subjective Idee ohne den Werth eines wirklichen objectiven Seins.[1])

b) Die Factoren eines geistigen Processes in ihrer Unterscheidung von einander und in ihrer Einheit, wodurch derselbe eine geistige Realität ist, schaut die Vorstellung als ausser- und nebeneinander für sich existirende Substanzen an, die aus ihrer Subsistenz für sich heraus und in Beziehung und Wechselwirkung zu einander treten. Die Verneinung ihrer Subsistenz für sich jenseits der Wechselbeziehung, in der sie geistige Wirklichkeit haben, kommt der Vorstellung daher als Aufhebung der Wirklichkeit dieses geistigen Processes in eine bloss subjective Einbildung vor.

c) Die verschiedenen Momente im Wechselverhältniss der Factoren eines geistigen Processes schaut die Vorstellung als zeitlich auseinander tretende, aufeinander folgende Vorgänge und Zustände an: ihr Verhältniss an sich oder ihrem Begriff nach, als Anfangszustand; ihr Verhältniss in der äussern Wirklichkeit des endlichen sinnlichen Daseinsprocesses, als darauffolgenden gegenwärtigen Zustand; ihr Verhältniss in der geistigen Wirklichkeit, der jener Process zur Vermittlung dient, als äusserlich nachfolgenden Endzustand für sich.

d) Endlich ist es im psychologischen Wesen der Vorstellung, dass sie einen geistigen Inhalt in abstract sinnlicher Anschauung hat und damit von Haus aus einen innern Widerspruch in sich trägt, natürlich begründet, dass sie mit dem Eintreten der Verstandesreflexion auf jedem Punkt in contradictorische Gegensätze aus einandergeht, je nachdem das eine oder das andere Moment, das sie selbst unmittelbar aber mit einem innern Widerspruch in sich vereint, vom Verstand für sich fixirt wird, wodurch denn dessen Widerspruch mit dem andern in's Bewusstsein tritt und dieses veranlasst diess andere Moment wenigstens in so weit aufzugeben, als das Bewusstsein des Widerspruchs erwacht ist. Ganz aber hebt es dasselbe innerhalb der Vorstellung nicht auf, indem diess die Aufhebung der Vorstellung selbst ist, sei's

---

[1]) Ich erwarte darum auch zum voraus dieses Urtheil über das positive Resultat der Vorarbeitung des christlichen Dogma's in diesem Buche von all den Lesern, die sich die Arbeit des wirklichen Nachdenkens ersparen, aber von ihren mitgebrachten Vorstellungen aus doch frisch aburtheilen. Meine Antwort darauf haben sie hier ebenfalls schon zum voraus.

nun in nichts, oder sei's in den Gedanken. Im Streit contradictorischer Vorstellungen über dasselbe geistige Object, die auf diesem Weg aus Einer Vorstellung entstanden sind, kann jede gegen die andere Recht und Unrecht zugleich haben: Recht in dem, was sie meint, und in der Kritik des in der entgegengesetzten Vorstellung fixirten widersprechenden Moments; Unrecht dagegen in dem, wie sie es meint, und darin, wie sie der gegnerischen eben so berechtigten Kritik des in ihr selbst fixirten Widerspruchs sei's nun sich einfach verschliesst, sei's nun sich zu erwehren sucht. Daher ist der Streit solcher contradictorischer Vorstellungen in sich selber end- und resultatlos. Jede trifft von dem Moment aus, das sie mit Recht festhält, die entgegengesetzte, die es ausschliesst, wird aber von dieser in ganz gleicher Weise ebenfalls getroffen. Da aber jede das von der andern fixirte Moment doch nicht ganz aufgeben kann, ohne den gemeinsamen Vorstellungsboden überhaupt aufzugeben, so können sie nie mit einander fertig werden; — oder vielmehr, sie werden nur zugleich mit einander fertig. Alle Vermittlungen, die nur auf eine relative, halbirende Ausgleichung hinauslaufen, aber sich auf dem gemeinsamen Vorstellungsboden bewegen, sind keine Lösung, sondern nur eine Verquickung der Widersprüche. Die classischen Beispiele für das erstere, für den hoffnungslosen Widerstreit einander die Waage haltender Vorstellungen, werden wir im Verlauf in den confessionellen Differenzen kennen lernen; für das andere, das Verquicken der Widersprüche in einer Vorstellung, werden uns in der naiven Form unmittelbaren Zusammenbindens der Widersprüche die correcten altkirchlichen Entscheidungen im Streit entgegengesetzter Häresien, dagegen in der Form von Abschwächung und Vertuschung der Widersprüche die meisten Abkommnisse der modernen Vermittlungstheologie die Belege liefern. Das uns nun aber zunächst begegnende und zugleich allgemeinste Beispiel von beidem ist der Gegensatz der supranaturalistischen und der rationalistischen Auffassung der Religion im allgemeinen. Nur die consequent denkende Aufhebung des gemeinsamen Standpunkts der Vorstellung überhaupt, aus der all diese sich bekämpfenden Widersprüche erwachsen sind, kann diesem Streiten ein wirkliches Ende machen, in welchem erst das positive Resultat des Streites zu Tage kommt.

§ 21. Die unmittelbar aus dem Glauben selbst hervorgehende aber noch vorstellungsmässige Auffassung der Religion macht den allgemeinen Standpunkt des Supranaturalismus aus. Sein Grundcharakter besteht darin: er hält das göttliche Moment in der Religion, die Offenbarung, als eine objective Realität dem subjectiv menschlichen gegenüber fest, — diess seine Wahrheit; aber er bestimmt dasselbe dem menschlichen gegenüber so, dass dieses letztere, der Glaube, nicht zu seiner vollen Anerkennung als menschlicher Geistesact kommen kann, — diess seine Unwahrheit.

1. Wir verstehn hier unter Supranaturalismus und Rationalismus natürlich nicht bloss die beiden speciell unter diesem Namen bekannten Rich-

tungen in der neuern Theologie; sondern allgemeine Standpunkte in der Auffassung der Religion, deren im Wesen der Religion und des vorstellungsmässigen Denkens wurzelnder Gegensatz in allen Religionen hervortritt, sobald die Reflexion über die Religion erwacht.

2. Was im § als das Wahrheitsmoment des Supranaturalismus bezeichnet ist, bedarf hier keine weitere Ausführung; hingegen die Behauptung, worin ganz allgemein seine Unwahrheit bestehe, eine kurze Begründung. Dass dem göttlich geoffenbarten Inhalt der Religion eine menschliche Thätigkeit entgegen kommen müsse, ist natürlich auch die Meinung des Supranaturalismus; ja er hält sie für die höchste und wichtigste menschliche Thätigkeit. Sie besteht ihm im An- und Insichaufnehmen der göttlichen Offenbarung. Allein da der Inhalt dieser Offenbarung seinem Wesen nach ein für den Menschen übernatürlicher und übervernünftiger sein soll: so kann es zu einer wirklichen geistigen Aneignung, zu einer wirklichen Subjectivirung desselben zum Inhalt des menschlichen Ich in Wahrheit doch nicht kommen; oder soweit es zu einem solchen kommt, zeigt sich ebendamit, dass jenes als übernatürlich und übervernünftig vorgestellte diess im Grunde doch nicht sei. Aller Supranaturalismus bewegt sich in dieser Schwebe. Ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung ein dem menschlichen Geist und der in seiner Natur liegenden Vernunft gegenüber wirklich etwas anderes, übervernünftiges: so mag dasselbe wohl durch die sich offenbarende Macht von aussen an den menschlichen Geist herangebracht werden; in denselben hinein kommt er nicht wahrhaft. Der Geist ist nicht ein blosses Gefäss für allerlei seinem Wesen fremden Inhalt; auch in seiner Receptivität ist er durchaus immer zugleich selbstthätig. Die supranaturalistische Vorstellung fasst den Glauben erst als rein receptiv gegenüber der Offenbarung des Uebernatürlichen; aber in demselben Augenblick, wo sie dem Vorwurf, diess sei ungeistig, begegnen und beweisen will, dass im Gegentheil diess erst das wahre Sichaufschliessen der innersten Geistesnatur des Menschen für Gott, den Urquell des Geistes, sei, fängt sie ja selbst das vermeintlich Uebernatürliche seiner Uebernatürlichkeit zu entkleiden an. Der Glaube nach all seinen Momenten wäre gar kein wahrer Geistesact, wenn der vermeintlich supranaturale Charakter seines Objects nicht eben bloss eine abstract sinnliche Vorstellung vom wahren Wesen desselben, von der objectiven Göttlichkeit desselben gegenüber dem bloss subjectiven Geistesleben, wäre. Dass der Supranaturalismus dem Object des Glaubens diesen Charakter, der Religion überhaupt den Charakter einer objectiven Realität wahren will, — das ist seine Wahrheit. Aber zu seinem Wesen gehört auch das, dass er diese Objectivität abstract sinnlich aus dem Gebiet des menschlichen Geistes hinaus verlegt in eine andere „übernatürliche“ Welt, und dadurch ihrer Subjectivirung zum Inhalt des menschlichen Geisteslebens, wodurch ja erst die Religion eine geistige Wirklichkeit wird, den Charakter einer wirklichen Geistesthätigkeit des menschlichen Ich nimmt: — das ist der vorstellungsmässige Widerspruch im Supranaturalismus, welcher der verneinenden Kritik des Verstandes blossliegt, sobald die Reflexion darüber erwacht.

§ 22. Aus der natürlichen Reaction des menschlichen Selbstbewusstseins gegen diesen ihm zugemutheten Widerspruch geht auf dem gemeinsamen Boden des vorstellungsmässigen Denkens der entgegengesetzte allgemeine Standpunkt des Rationalismus hervor, dessen Grundcharakter darin besteht, dass er vorab das menschliche Moment in der Religion in seinem ganzen Rechte betont, — diess seine Wahrheit; aber das göttliche Moment in ihr zum blossen Object für dasselbe hinausrückt und schliesslich als blosses Product desselben aufhebt, — diess seine Unwahrheit.

1. In aller Religion ist ihre supranaturalistische Auffassung die erste; sie ist eins mit dem Glauben in ihr und sieht daher jede rationalistische Auffassung, welche das Menschliche an der Religion voranstellt, eben damit für Unglauben an, der das Göttliche zu etwas bloss Menschlichem mache und so die Religion selbst aufhebe. Andern Religionen gegenüber thut auch der Supranaturalismus die rationalistischen Augen auf und sieht hier die religiösen Vorstellungen nicht für übernatürliche göttliche Offenbarungen, sondern für bloss menschliche Anschauungen an.[1]) Darum stellt er aber eben diesen falschen Religionen seine eigene als die wahre göttliche gegenüber. Je mehr sich aber eine nüchterne Betrachtung auch der eigenen Religion gegenüber geltend macht, wie denn doch auch hier das Einzelne menschlichen Charakter und Ursprung zeige, wird der Rationalismus zum allgemeinen Standpunkt, die Religion überhaupt bloss menschlich aufzufassen. Sein Recht hat und behält dieser Standpunkt immer darin, dass er allen Inhalt der Religion als dem menschlichen Geist wesenseigen will aufgefasst wissen. Vorerst anerkennt er aber noch — darin selbst noch supranaturalistisch — die Existenz des Uebernatürlichen jenseits der dem Menschen allein offenen natürlichen Welt; ja, die Thatsache der Religion, die Erhebung des menschlichen Gemüthes über die Welt, macht ihm die Existenz desselben zu einem Postulat. Allein die Religion selbst ist ihm darum doch bloss ein menschlicher Geistesact der Selbstbeziehung auf jenes Jenseits; Gott ist ihm blosses Object des menschlichen Bewusstseins, und der Inhalt des Gottesbewusstsein, wenn er auch ursprünglich in jenem Jenseits seinen Grund hat, kann auf Anerkennung doch nur Anspruch machen, wiefern er sich aus der menschlichen Vernunft herleiten lässt.

2. Wenn aber alle einzelnen Gottesvorstellungen menschlich sind, — ist nicht etwa auch die Vorstellung von Gott überhaupt und alle darauf begründete Beziehung des Menschen zu Gott, kurz die ganze Religion, blosses Product des menschlichen Geistes? Diese Frage muss sich dem rationalistischen Standpunkt zuletzt immer aufdrängen. Was von religiösem Interesse in ihm ist, leistet zwar gegen diese Consequenz Widerstand, und zwar um

[1]) Wie rationalistisch wissen nicht unsere Missionäre vom massivsten supranaturalistischen Korn den Hindu's ihre Religion zu bestreiten!

so zähern, je geringer der noch übrig gelassene Rest von supranaturalen Postnlaten ist. Allein da der Rationalismus dem Supranaturalismus gegenüber nicht im religiösen, sondern im Verstandesinteresse seinen eigentlichen Nerv und seine Stärke hat, so kann er sich auf die Dauer jener Consequenz nicht verschliessen: der consequente Rationalismus streift endlich den letzten Rest von Supranaturalismns ab und erklärt nicht bloss den Glauben selbst sondern auch das bis dahin noch festgehaltene Object desselben für ein blosses Product des menschlichen Geistes: er wird Naturalismus. Erst an diesem Ende mündet er in offene Negation des Göttlichen und damit in Aufhebnng der Religion aus; allein als Abstraction vom Göttlichen und bloss abstracte Anerkennnng desselben liegt dieselbe von Anfang an im Wesen alles Rationalismus. Er steht mit dem Supranaturalismus auf dem gleichen Boden der vorstellungsmässigen Alternative: entweder göttlich — und als diess nicht menschlich; oder menschlich — und als diess nicht göttlich. Je mehr er daher das, was sein Recht und seine Stärke ist, durchführt und die Religion mit ihrem ganzen Inhalt als menschlich auffasst, desto mehr gräbt er sich die Möglichkeit ab, etwas real Göttliches in ihr und darum die Religion als lebendigen Wechselverkehr mit demselben festzuhalten, — so lang er nämlich auf seinem anfänglichen vorstellungsmässigen Standpunkt verharrt.

§ 23. Durch ihre gegenseitig berechtigte Kritik heben diese beiden vorstellungsmässigen Standpunkte einander in Wahrheit auf. Das Recht, das im Supranaturalismus liegt, stellt den Rationalismus als Naturalismus bloss; das Recht, das im Rationalismus liegt, den Supranaturalismus als Irrationalismus. Jeder Standpunkt, der nur die Gegensätze abstumpfend zu vermitteln sucht, ohne beiden sowohl positiv als negativ ihr volles Recht werden zu lassen, ist nicht eine Lösung, sondern nur eine Häufung der beiderseitigen Widersprüche.

1. Snpranaturalismus und Rationalismus haben beide Recht in dem, was sie in erster Linie festgehalten wissen wollen: der Supranaturalismns darin, dass in der Religion die Offenbarung nicht eine bloss menschliche Vorstellung sei, sondern wesentlich eine objectiv göttliche Realität; der Rationalismus darin, dass er die Religion durchweg wahrhaft menschlich gefasst wissen will. Aber ebensosehr haben beide in den negativen Consequenzen, die sie daraus ziehn, Unrecht: der Supranaturalismus darin, dass er die göttliche Offenbarung darum, weil sie etwas objectiv Göttliches sei, zu etwas supranatural von aussen an den menschlichen Geist herankommendem macht; der Rationalismus darin, dass er dem Inhalt der Religion darum, weil er ihn als menschlichen fasst, den Charakter objectiver Göttlichkeit abspricht. So bekämpfen sich die beiden Standpunkte gegenseitig. In Kraft seines Rechts widerlegt jeder den andern in seinem Unrecht; erfährt aber von ihm dasselbe. So halten sie sich gegenseitig die Waage und drehn sich mit ihrem Streit end- und fruchtlos im Kreise herum. Die Namen Supranaturalismus und Rationalismus drücken an sich nichts Unrechtes aus; denn etwas über die blosse Natürlichkeit Hinaus-

weisendes macht ohne Zweifel das Wesen der Religion aus; und rationell, vernunftgemäss, will am Ende doch auch ein jeder mit seiner Religion sein. Man könnte sich also beide Namen schon gefallen lassen. Nun aber presst auf dem gemeinsamen Standpunkt der Rationalismus dem Supranaturalismus unwiderleglich die Consequenz aus, dass er in Wahrheit Irrationalismus sei, mit seiner übernatürlichen Offenbarung dem menschlichen Geist Widervernünftiges zumuthen wolle; und umgekehrt kann der Supranaturalismus dem Rationalismus nachweisen, dass er auf ihrem gemeinsamen Standpunkt consequenter Weise in Naturalismus ausmünden müsse. Damit haben sie aber ihre gegenseitige Widerlegung ausgesprochen; denn dass wirklicher Naturalismus eine Verneinung der Religion sei, ist eben so klar wie das, dass niemand wirklich irrationell sein will. Allein nur die Aufhebung ihres gemeinsamen Standpunktes, auf dem sie sich immer gegenseitig zu Fall bringen und wieder aneinander aufrichten, ist das positive Ende dieses Streites, in welchem beider Recht erst wirklich zu seinem vollen Recht kommt, indem damit zugleich beider Unrecht davon abgestreift wird.

2. Das Gefühl, dass beide Gegner eigentlich so zueinander stehn, macht sich aber auch schon auf ihrem eigenen Standpunkt geltend und ruft Vermittlungsversuche hervor. Wir können im Grossen zwei Arten solcher Vermittlungsversuche unterscheiden. Die einen sind die, welche einfach halbiren und die beiden Hälften verbinden, von jedem ein bestimmtes Stück nehmen und mit einem bestimmten Stück des andern ergänzen. Die andern sind die, welche sich in die Mitte stellen, weder das eine noch das andere sein, aber sowohl dem einen als dem andern genug thun wollen. Von der erstern Art sind die frühern Mischlinge des sogenannten rationalen Supranaturalismus, der auf Vernunftgründe hin positive Offenbarung, und des supranaturalen Rationalismus, der auf positive Offenbarung hin Vernunft anzunehmen bereit ist. Von der zweiten Art ist, was man gegenwärtig gewöhnlich Vermittlungstheologie nennt. Der Name ist, wie andere, ein Stich- und Neckwort geworden. An sich bedeutet er nichts Schlimmes; im Gegentheil, man kann sagen, alle theologische Wissenschaft müsse Vermittlungstheologie sein, da ja das die Aufgabe aller Wissenschaft ist, ihren Gegenstand mit dem Denken zu vermitteln. In diesem Sinn will gerade die kritisch-speculative Verarbeitung des historischen Glaubens eine Vermittlung desselben für das Denken sein. Allein was man und was sich selbst vorzugsweise Vermittlungstheorie nennt, will nicht sowohl den Inhalt des historischen Glaubens für das Denken vermitteln, als die Form desselben mit dem Denken. Den Glaubensinhalt für das Denken vermitteln heisst: durch rationelle Untersuchung herauszubringen suchen, was für Gehalt für das Denken bleibt; den Glauben mit dem Denken vermitteln dagegen: einen Einheitspunkt suchen zwischen einer bestimmten gegebenen Glaubensform und dem freien Denken und von diesem Punkt aus den Streit zwischen beiden, wo sie auseinander gehn, in möglichster Minne auszugleichen suchen. Die allein wahre Vermittlung zwischen den beiden entgegengesetzten Standpunkten der vorstellungsmässigen Auffassung der Religion, welche beider Recht ganz zum Recht bringt und beider Unrecht ganz abstreift, kann nur auf dem Weg consequenter Aufhebung ihrer gemeinsamen Basis zu Stande kommen. Was wir speciell mit dem Namen Vermitt-

lungstheologie bezeichnen — und darum liegt in dem Namen allerdings immer ein Tadel —, das ist dagegen eine Theologie, die das Einseitige jener beiden Standpunkte und auch beider relatives Recht wohl einsieht und darum nach beiden Seiten hin zur Anbahnung einer Ausgleichung temperirende Kritik übt; die es aber vermeidet den Gegensätzen auf den Grund zu gehn und sie hier an ihrer gemeinsamen Wurzel mit dieser selbst, der vorstellungsmässigen Auffassung der Religion, aufzuheben; die im Einzelnen corrigirt, aber im Ganzen nicht bessert.

§ 24. Im unvermittelten Festhalten einer höhern Einheit des Berechtigten in beiden einseitigen vorstellungsmässigen Standpunkten besteht der mystische Standpunkt, der zwar die Unmittelbarkeit der Thatsache des religiösen Lebens richtig ausspricht; aber, geltend gemacht als Standpunkt der wissenschaftlichen Reflexion über das Wesen der Religion, vielmehr eine Aufhebung der Wissenschaft ist, deren Aufgabe gerade in dem Suchen nach der Vermittlung der empirischen Thatsachen für das menschliche Denken besteht.

Die Theorie des Supranaturalismus würde zur Verknöcherung, die des Rationalismus zur Verblutung, beide zum Tod des religiösen Lebens führen, wenn nicht dieses in seiner Unmittelbarkeit dagegen reagirte und die abstracte Einseitigkeit der Theorie corrigirte. Der religiöse Supranaturalist und der religiöse Rationalist, — jeder trägt die Widerlegung seiner einseitigen Theorie unmittelbar in sich; denn in jedem wirklich religiösen Moment seines Lebens hat er beides, das Göttliche als eine heilige Realität sich selbst gegenüber und zugleich als Inhalt seiner selbst. Mystik! In der That, diess ist das Wesen der Mystik: was wirklich Eins ist als die Einheit der entgegengesetzten Momente des lebendigen Geistesprocesses, das Geheimniss des Lebens für den Verstand, mit Gefühl und Phantasie unmittelbar zusammenzufassen, während der Verstand die Momente unterscheidet und als vorstellender Verstand sie in der Unterscheidung nur einander gegenüber zu stellen vermag. Die Mystik fasst die Probleme der Wissenschaft richtig auf, weil sie die unmittelbare Thatsache des religiösen Lebens zum Ausdruck bringt; aber sie selbst zum wissenschaftlichen Princip erheben, ist vielmehr die Verneinung der Wissenschaft, da diese auf dem Weg des Verstandes nach dem Ziel, das Leben zu begreifen, zu streben hat.

§ 25. Der philosophische, d. h. einfach der den Weg und das Ziel alles wissenschaftlichen Erkennens mit Bewusstsein im Auge behaltende Standpunkt ist der, welcher den aus der Analyse ihrer empirischen Erscheinung gewonnenen Begriff der Religion in der Auseinanderlegung seiner beiden constituirenden Momente, Offenbarung und Glauben, logisch consequent festhält und rein und vollständig durchführt.

b. Das Moment der Offenbarung.

§ 26. Die Offenbarung ist, als der Act der Selbsterweisung Gottes für den Menschen, das göttliche Moment in dem Process der Wechselbeziehung von unendlichem und endlichem Geist, welcher die Religion ausmacht. Subject und Object der Offenbarung ist Gott selbst, als unendlicher Geist, innerhalb dieser Wechselbeziehung.

Wir müssen uns hier, in der principiellen Erörternng, streng innerhalb dessen halten, was sich uns aus dem analytisch aus der Erfahrung gewonnenen Begriff der Religion ergeben hat. Wir haben näher auszuführen, was für den Begriff der Offenbarnng als des einen Momentes der Religion darin enthalten ist und sich daraus ableiten lässt; wir dürfen aber nicht schon hereinziehn, was wir sonst schon vom concreten Inhalt der Offenbarung wissen oder zu wissen meinen. Wir sollen ja hier durch Fixirung des allgemeinen, aus der religiösen Erfahrung abgezogenen Begriffs der Offenbarung nur den principiellen Maassstab suchen für die wissenschaftliche Würdigung der uns später auf dem Gebiet der geschichtlichen Religion als empirischer Stoff vorliegenden Erscheinung der Offenbarung. Dieser Kanon ist bei der gegenwärtigen Erörterung nicht aus den Augen zu lassen. Wir dürfen nicht mehr, sollen aber auch nicht weniger sagen, als was implicite in deu §§ 9—19 enthalten und denkend daraus abzuleiten ist. In der Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist innerhalb des Geisteslebens des endlichen Geistes, worin thatsächlich die Religion besteht, bezeichnet Offenbarung den Act Gottes, und Gott den unendlichen Geist in dem bestimmten Sinn, wie er sich § 11 ergeben hat. Wie ist demnach der Begriff der Offenbarung principiell zu fixiren?

§ 27. Die Eintheilung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche ist eine im Ausdruck zweideutig schillernde und in der Sache abstract vorstellungsmässige, indem sie als zwei Arten von Offenbarung einander gegenüberstellt, was nur zwei von einander unabtrennbare Momente aller Offenbarung sind. Alle Offenbarung ist wesentlich übernatürlich, wenn unter Natur die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung verstanden wird; und alle Offenbarung ist ebenso wesentlich natürlich, wenn unter Natur das im Wesen Liegende verstanden wird.

Hingegen ist die Eintheilung in unmittelbare und mittelbare Offenbarung im Begriff der Offenbarung begründet, sofern sie

auf das Medium geht, in welchem die Offenbarung als Act Gottes mit ihrem Correlat, der menschlichen Geistesthätigkeit, zur religiösen Wechselbeziehung zusammentrifft.

1. Von vornherein ist hier am Begriff der Offenbarung der Gegensatz aufzuheben, der den Gegensatz der beiden vorstellungsmässigen Standpunkte in der Auffassung der Religion, des supranaturalistischen und des rationalistischen, kennzeichnet. Es ist um so mehr nöthig, diess gleich mit aller Bestimmtheit zu thun, weil die meisten auch von den Theologen, die über jenen abstracten Gegensatz längst hinaus zu sein behaupten und sich förmlich beleidigt fühlen, wenn die Aufhebung jenes Gegensatzes ihnen erst als Belehrung wollte vorgehalten werden, nach theologischer Unart gleichwohl fortfahren in trivialster Weise von „übernatürlicher“ und „natürlicher“ Offenbarung zu reden, als verstünde sich dieser Gegensatz von selbst.

2. Der Supranaturalismus hat schon seinen Namen daher, dass er die Offenbarung für etwas Uebernatürliches nimmt. Zwar will er den Begriff einer natürlichen Offenbarung nicht ausschliessen; nur soll die übernatürliche etwas von jener wesentlich Verschiedenes sein, dem erst der Begriff Offenbarung im eigentlichen und strengen Sinn zukomme. Der Rationalismus dagegen besteht darin, gerade diese übernatürliche Offenbarung zu verneinen und nur eine natürliche zuzulassen. In diesem Streit hat jeder halb Recht. Der Supranaturalismus darin: von Offenbarung als Act Gottes für den Menschen kann im eigentlichen Sinn nicht geredet werden, wenn dadurch nicht etwas an den Menschen kommt, zu dem er aus sich selbst, d. h. aus seiner eigenen, subjectiven, endlichen Natur, nicht kommen könnte. Und auch mit der unglücklichen Vermittlung, dass allerdings auf übernatürlichem Wege aber doch nur Natürliches geoffenbart werde, gibt sich der Supranaturalismus mit Recht nicht zufrieden. Umgekehrt hat aber auch der Rationalismus darin Recht: dem Menschen kann nichts offenbar werden, was über die natürliche Fassungskraft seiner Vernunft geht; am wenigsten dürfte derartiges sich als Offenbarung Gottes für ihn ausgeben, da seine Gottebenbildlichkeit gerade in seiner Vernunft besteht. Und auch durch die Unterscheidung, nicht etwas Unnatürliches und Widervernünftiges, sondern nur etwas Uebernatürliches und Uebervernünftiges sei ja die Offenbarung, lässt sich der Rationalismus mit Recht nicht beschwichtigen, indem mit dieser Unterscheidung nichts geholfen sei: wenn man auch in abstracto Uebernatürliches zugeben könne, so bleibe dieses doch, eben als übernatürlich, durchaus jenseits des menschlichen Gesichtskreises; mit dem, dass es in diesen eintreten wolle, müsse es natürlich werden; übernatürlich bleiben und doch in den Kreis des Natürlichen eintreten, womit doch erst sein Offenbarwerden beginnen könnte, das wäre eben das Widernatürliche; wie denn auch thatsächlich die Zumuthung, irgend etwas Bestimmtes als übernatürliche und übervernünftige Offenbarung anzuerkennen, in der Regel nur eine dürftige Bemäntelung seiner Unvernünftigkeit sei. — Unparteiisch geurtheilt: beide haben Recht; der eine mit seiner Behauptung der nothwendigen Uebernatürlichkeit, der andere mit der der nothwendigen Natürlichkeit aller wirklichen Offenbarung.

3. Aber jeder geht von seiner Position aus mit seinem Gegensatz gegen die des andern an dieser vorbei in's Leere. Der Doppelsinn des Wortes Natur, der in dieser Gegenüberstellung beständig mit unterläuft, macht sie zu einer durchaus schiefen. Zwar wenn es so stünde, dass das Wort auf der einen Seite nur in dem einen, auf der andern aber nur im andern Sinn gebraucht würde, so wäre bald geholfen: man brauchte sich nur über den Sprachgebrauch zu einigen, so wäre ja das Missverständniss leicht beseitigt und der Gegensatz wenigstens richtig fixirt. Allein auf beiden Seiten findet dieselbe Vermengung zweier Begriffe statt, und hüben und drüben beruht das Räsonnement gerade auf dieser Vermengung und hat darum in Einem Athemzug immer Recht und Unrecht zugleich.

Aufschliessung des Unendlichen im endlichen menschlichen Geist macht den Inhalt der Offenbarung; dass dieser Aufschluss ein Act der Selbsaufschliessung des unendlichen Geistes ist, die Form der Offenbarung; beides zusammen ihr Wesen aus. Wo eins dieser Momente verneint wird, da ist von Offenbarung nicht zu reden. Nun wird im Streit über die Natürlichkeit oder Uebernatürlichkeit der Offenbarung unter Natur einmal der Gegensatz zum Geist verstanden; am Menschen also die Seite seiner sinnlichen Existenz, und eben damit auch die dadurch bedingte Endlichkeit seines individuellen Geisteslebens. Der Natur in diesem Sinn gegenüber ist die Offenbarung nicht bloss auch übernatürlich, sondern kurzweg und einfach das Uebernatürliche: der Aufschluss des principiell und nicht bloss eines relativ Höhern über dem sinnlichen, endlichen Naturdasein des Menschen, nämlich des Geistigen als des unendlichen Grundes der Natur und als des unendlichen Ziels für den empirisch aus der Natur hervorgehenden und darum zunächst selbst noch natürlichen, endlichen Geist. Der Natur in diesem Sinn gegenüber besteht das Wesen der Offenbarung gerade im Uebernatürlichen, sowohl dem Inhalt als der Form nach: sie ist nicht Product der Natur sondern dessen, was über der Natur ist; und ihr Product ist nicht Natur sondern das, was im Menschen über sie hinausgeht.

Allein unter Natur wird anderseits wieder das allgemeine Wesen, der Gattungscharakter verstanden; hienach unter der Natur des Menschen alles, was sein Wesen als Mensch ausmacht, also auch seine Bestimmung und Potenz zum Geist. Diesem Begriff von Natur gegenüber ist nun die Offenbarung nicht nur nicht übernatürlich; sondern im Gegentheil, die Analyse, wie es denn im Menschen von seinem Sinnenleben aus zum Geistesleben kommt, wird zeigen, dass der Begriff der Offenbarung, wie wir ihn allgemein gültig fixirt haben, gerade eins ist mit dem Aufschluss der wahren Natur und Bestimmung des Menschen für den einzelnen Menschen.

Nun schwebt dem Supranaturalismus die Natur zunächst in der erstern Bedentung vor, und darum nennt er — mit Recht — die Offenbarung übernatürlich; aber unmittelbar überträgt er diess auch auf die Natur in der zweiten Bedeutung und fasst so jene in einem Sinn als übernatürlich, gegen welchen nun der Rationalismus mit Recht sich erhebt. Dieser hinwiederum dehnt nun aber diese Verwerfung der Uebernatürlichkeit der Offenbarung unmittelbar auch auf die Natur im erstern Sinn aus,

wogegen der Supranaturalismus seinerseits mit Recht protestirt, indem mit der Uebernatürlichkeit die Realität der Offenbarung überhaupt geleugnet werde.

Die Vermengung beider Begriffe von Natur, die so auf beiden Seiten vorkommt, ist aber nicht etwa bloss ein logisches Versehn, dem bald abzuhelfen wäre; sondern sie stellt sich in der vorliegenden Frage unabweislich so lange immer wieder auf's neue ein, als der Begriff des Geistes im Verhältniss zur Natur noch vorstellungsmässig gefasst wird. Darum erneuert sich denn auch der schiefe Gegensatz von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung so lange, bis das Wesen des Geistes rein gedacht wird; gründlich überwunden wird er erst, wenn diess geschieht.

4. Eine der Vorstellung geläufige Unterscheidung ist ferner die von äusserer und innerer Offenbarung. Bei der letztern schwebt vor, dass sie im Geistesleben des Menschen, ob nun natürlich oder übernatürlich, stattfinde; bei der erstern, dass sie durch etwas äusserlich Thatsächliches geschehe. Allein da doch jedenfalls Gott selbst nicht äusserlich sinnwahrnehmbar ist, so könnte das äusserlich Thatsächliche, durch das die äussere Offenbarung geschehn soll, jedenfalls nur durch ein hinzutretendes, irgendwie vermitteltes Urtheil des Menschen, dass diess Thatsächliche wirklich eine Bethätigung Gottes sei, sich als Offenbarung Gottes für den Menschen herausstellen. Darum reducirt sich doch alle wirkliche Offenbarung, genauer betrachtet, auf das, was der Vorstellung zuerst nur als eine Art derselben vorgeschwebt hatte, auf die innere, — ohne dass damit dem Urtheil über die Thatsächlichkeit des zuerst einfach als äussere Offenbarung Vorgestellten irgendwie schon soll vorgegriffen sein.

5. Aber zugleich hat sich damit eine andere Unterscheidung der vorstellungsmässigen Reflexion geradezu umgekehrt, nämlich die von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung. Als unmittelbare schwebte nämlich der Vorstellung zuerst eine unvermittelt von aussen an den Menschen herankommende, als mittelbare eine durch dessen eigene Geistesthätigkeit irgendwie mit vermittelte vor. Nun stellt sich aber also gerade jene als eine jedenfalls nur mittelbare heraus, während die eigentliche Thatsache der Offenbarung, dass Gott dem Menschen wirklich offenbar wird, also das, was jenem gegenüber gerade allein unmittelbare Offenbarnng genannt werden kann, umgekehrt im Bereich dessen gesucht werden muss, was zuerst als bloss mittelbare Offenbarung vorschwebte. Dieser Gegensatz der Vorstellung hat sich als ein unbrauchbarer herausgestellt, weil unter seinem Namen, als wäre beides gleichbedeutend, eigentlich ein andrer versteckt lag, der von vermittelt und unvermittelt.[1]) Nun gibt es aber von vornherein gar nichts, was wirklich unvermittelt Inhalt des menschlichen Geistes werden könnte; sondern alles wird ihm dazu vermittelt durch die Natur des Objects und durch seine eigene Natur und durch das objective Verhältniss beider zu einander. Eine unvermittelte Offenbarnng ist daher ein Unding; es gibt überall nur eine vermittelte, und zwar durch das Wesen Gottes, das Wesen des Menschen und das Verhältniss beider zu einander vermittelte.

---

[1]) Vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 64.

6. Allein nun stellt sich für die Analyse dieser Vermittlung, bei der wir hier einstweilen für Gott nur den Begriff „unendlicher Geist" und für den Menschen nur den Begriff „endlicher Geist" in dem früher fixirten Sinn in Anwendung bringen dürfen, die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung in einem andern Sinn als eine wesentliche, in der Natur der Sache begründete heraus, und wir haben sie daher der Zerlegung des allgemeinen Begriffs Offenbarung in seinen Inhalt, in die speciellen Formen, die im Wesen der Offenbarung gegeben sind, zu Grunde zu legen. Nämlich: die Offenbarung geht innerhalb des Geisteslebens des endlichen Geistes vor; hier vermittelt sie sich als Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist in der Weise, wie es in beider durch diese Begriffe ausgedrücktem Wesen bedingt ist. Da begründet doch von vornherein im factischen Verhältniss beider, Gottes als des mittheilenden und des Menschen als des aufnehmenden Subjects der Offenbarung, diess den wesentlichsten Unterschied: welches denn innerhalb des menschlichen Geisteslebens genauer das geistige Medium sei, in welchem die Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen sich verwirklicht: ob es in Geistesacten des Ich selbst bestehe, in der Weise, dass Acte des endlichen Geistes zugleich die Manifestation von Acten des unendlichen Geistes sind; oder ob das Medium dafür in etwas bestehe, was bloss Object für das menschliche Ich ist, aber diess allerdings nur durch Gott selbst für dasselbe sein kann. Jenes werden wir — innerhalb des natürlich beide umfassenden Begriffs der Vermittlung — in Wahrheit doch unmittelbare Offenbarung nennen müssen, in dem Sinn, dass sowohl Gott als der Mensch darin unmittelbar actives Subject, und dass das Medium ihrer Wechselbeziehung also nichts ist, was ausser jedem von ihnen und zwischen ihnen läge, sondern etwas, worin sie unmittelbar (nicht unvermittelt) eins sind.[1]) Das andere dagegen ist in wesentlichem Unterschied davon mittelbare Offenbarung, die ein wirkliches Medium ausser Gott als Subject und ausser dem Menschen als Subject hat, aber ein Medium, das im Geistesleben des Menschen durch Gott und für den Menschen ist.

1. Die unmittelbare Offenbarung.

§ 28. Unmittelbare Offenbarung ist alle Selbstbeziehung des unendlichen Geistes auf den endlichen, welche dieser als Moment seines eigenen persönlichen Geisteslebens erfährt. Nur in diesem Sinn ist sie unmittelbar: Act Gottes, dessen Inhalt unmittelbar zugleich Inhalt eines subjectiven Geistesactes des Menschen ist; die Bestimmtheit dagegen, in der sie diess wird, ist in jedem Moment durch die allgemeine Natur und die individuelle Beschaffenheit des Menschen vermittelt.

---

[1]) Wir stehn hier gleich vor dem tiefsten Problem der Religion; aber wir sagen zu seiner Lösung hier noch gar nichts anderes, als dass wir genau seinen Thatbestand fixiren.

1. Dass das, was im Folgenden als unmittelbare Offenbarung aufgeführt wird, zugleich ein Moment des persönlichen Geisteslebens des menschlichen Ich sei, ist von selbst klar. Hingegen bedarf es allerdings des Nachdenkens, um zu erkennen, dass diess alles zugleich Acte sind, die den unendlichen Geist zum wirkenden Subject haben, dass sie also im strengen Sinn des Wortes Offenbarung sind. Allein die specifische Eigenthümlichkeit all dieser geistigen Processe besteht in der That gerade darin, dass sie einerseits die concrete Endlichkeit des geistigen Subjects, das ihr Träger ist, voraussetzen, anderseits aber sich nur dadurch verwirklichen, dass im endlichen Subject des menschlichen Ich eine Macht sich wirksam erweist, die wohl Eines Wesens mit ihm, aber nicht nur relativ sondern schlechthin über seine Endlichkeit hinaus ist. Mehr als diess Thatsächliche will aber hier noch gar nicht gesagt werden.

2. Zugleich ist in dem § der Unterschied zwischen unmittelbar und unvermittelt betont. Jener bezieht sich auf das Verhältniss der beiden zusammenwirkenden Factoren in ihrem Product; dieses auf die Bedingungen für dessen specielle Form.

§ 29. Das Verhältniss der beiden Begriffe unendlicher Geist und endlicher Geist, wie dieselben aller Religion wesentlich sind und darum den Begriff der Offenbarung bestimmen, ist ein dreifaches, was drei Momente der unmittelbaren Offenbarung ergiebt. Es ist das Verhältniss der Wesenseinheit von Geist und Geist, das des Subsistenzgegensatzes von unendlich und endlich, und das der Lebensgemeinschaft von unendlichem und endlichem Geist. Hieraus ergeben sich die drei Momente unmittelbarer Offenbarung Gottes: Gott offenbart sich als unendlichen Grund — als unendliche Norm — und als unendliche Kraft im religiösen Leben des endlichen Geistes; nach der Erscheinung in diesem letztern bezeichnet, ist es die Offenbarung im Vernunfttrieb — im Gewissen — und in der religiösen Freiheit des Menschen.

Wir haben die hier aufgeführten Haupterscheinungen des religiösen Lebens im Folgenden nur möglichst einfach, so zu sagen nackt, in ihrer psychologischen Form zu fixiren und diese in's Licht unsers religiösen Grundbegriffs zu stellen, um sie so in ihrem religiösen Wesen zu erkennen. Die Auseinandersetzung mit anderweitigen philosophischen und dogmatischen Theorien wäre hier noch durchaus verfrüht und findet seiner Zeit von selbst ihren Ort.

§ 30. a) Die Offenbarung Gottes im Vernunfttrieb des Menschen. — In der dem menschlichen Ich als zuerst thatsächlich bloss innerer Einheit eines natürlichen Individuums, als Seele, immanenten Potenz zur Entwicklung seines Geisteslebens offenbart

sich Gott, im Verhältniss der Wesenseinheit von Geist und Geist, als den unendlichen Grund seines Geistseins überhaupt, — was subjectiv vom Menschen als sein eigener Vernunfttrieb erfahren wird.

1. Diess unmittelbarste, fundamentale Moment der Offenbarung wird leicht übersehn; zwar nicht die Thatsache, aber dass sie unter den Begriff der Offenbarung fällt, weil sie allerdings noch nicht Offenbarung für das Subject, sondern erst in ihm ist, und der Mensch erst sich selbst als Object seiner Reflexion sich gegenüberstellen muss, ehe er nur überhaupt die Thatsache ans ich selbst wahrnimmt und dadurch veranlasst wird, sich auch über ihren Grund Rechenschaft zu geben.

2. Das menschliche Ich ist vom natürlichen Beginn seines Daseinsprocesses an factisch zuerst bloss animales Individuum, oder, genauer gesprochen, die innere Einheit, das geistige Princip eines solchen, animale Seele, und wird erst durch einen — in jedem Moment wieder natürlich vermittelten — Entwicklungsprocess ein wirkliches Ich, Geist. Was es werden kann, ist es der Potenz nach von Anfang, und diese Potenz erweist sich als psychologische Wirklichkeit in seinem Vernunfttrieb. Dieser Vernunfttrieb nun ist einerseits ein Moment der subjectiven Selbstbethätigung des menschlichen Ich; es selbst, als endlicher Geist — endlich gerade darin, dass er im Anfangen ist — ist Subject der geistigen Processe, die durch den Vernunfttrieb in ihm vorgehn. Aber zugleich ist wesentlich noch ein Anderes in seinem Vernunfttrieb wirksam: zu dem, was das Ich schon ist, auch etwas, das es selbst noch nicht ist, das aber der Grund dafür ist, dass es diess, wirklicher Geist, werden kann. Grund im endlichen Geist für den Process seines Geisteswerdens, den das Ich als Moment seiner selbst in seinem Vernunfttrieb erfährt, ist nur Geist und zwar der Endlichkeit desselben gegenüber unendlicher Geist. Diess letztere darum, weil dieser Grund ja wie den Anfang so in jedem Moment die Aufhebung des wirklichen Endes in der Geistesentwicklung des endlichen Geistes bedingt. Zunächst gilt diess unendliche Geistsein des Grundes im Vernunfttrieb des endlichen Geistes nur relativ, der Endlichkeit dieses gegenüber. Und hier könnte uns schon diess genügen. Allein die Widerlegung der materialistischen Einsprache hiegegen führt, sobald sie auf den Kern geht, von selbst sofort weiter, nämlich dazu, das unendliche Geistsein des im Vernunfttrieb des endlichen Geistes wirkenden Grundes nicht bloss in relativem, sondern im absoluten Sinn festzuhalten. Die materialistische Anschauungsweise nimmt die Gesammtheit der physikalischen Lebensprocesse für den Grund auch der geistigen. Sie verwechselt hier, wie überall, einfach die aus einer unendlichen Vielheit endlich natürlicher Momente bestehende Vermittlung mit dem in sich einheitlichen unendlichen Grund, der allein es ist, welcher mit dem Process der Vermittlung auch das Resultat begründet. Allein gerade das, wovon die materialistische Anschauung einer abstract spiritualistischen gegenüber mit vollem Recht ausgeht, und was nur durch diese Verwechslung sie zu ihrem Fehlschluss verleitet hat, führt unser Denken direct auf das absolute Geistsein des im Vernunfttrieb des endlichen Geistes

wirksamen Grundes. Das menschliche Ich, auch als Geist, geht ganz aus dem Naturdasein hervor; auch der Process seiner Geistesentwicklung ist in jedem Moment natürlich vermittelt: gerade weil das ist, so erhellt daraus, dass — nicht etwa die Natur der unendliche Grund des Geistes ist, sondern dass der hinter dem endlichen menschlichen Geist liegende Grund für diesen seinen Geistesprocess zugleich auch der Grund für die Natur, aus deren Vermittlungsprocess das Resultat des Geisteslebens hervorgeht, sein muss: Urgrund von Natur und Geist, unendlicher Geist im absoluten Sinn. Doch diese Ausführung greift — wie gesagt — bereits weiter, als hier schon nöthig wäre. — Die psychologische Thatsache des im endlichen menschlichen Ich seine geistige Entwicklung bewirkenden Vernunfttriebs ist ebensowohl einerseits ein Moment seines eigenen subjectiven und zwar endlichen Geisteslebens, es erfährt ihn als seinen eigenen Vernunfttrieb; als andrerseits Wirkung des unendlichen Geistes als seines Grundes: beides unmittelbar, untrennbar; nur unterscheidbar und vermittelt. In seiner Wirkung aber ist und manifestirt sich der Grund als Grund. Darum ist ganz genau zu sagen: im Vernunfttrieb des Menschen als endlichen Geistes offenbart sich der unendliche Geist, Gott, als der unendliche Grund für das Geistsein des Menschen.

§ 31. b) Die Offenbarung im Gewissen. — Im sittlichen Selbstbewusstsein des als endlicher Geist formal freien Menschen offenbart sich Gott, im Verhältniss des Subsistenzgegensatzes, als unendliche, vom Menschen unbedingte Anerkennung verlangende Willensnorm, — was subjectiv vom Menschen als sein eigenes Gewissen erfahren wird.

1. Das Gewissen ist die bekannteste, so zu sagen populärste religiöse Erscheinung und zugleich die für die Erkenntniss des Wesens der Religion überhaupt instructivste. Schade nur, dass die Meisten eine fertige Theorie über die Religion zur Betrachtung des Gewissens schon mitbringen, wodurch dann, wenn dort etwas Schiefes sitzt, natürlich auch das Gewissen in ein schiefes Licht gerückt wird; während kein anderes religiöses Phänomen erstens so nahe liegt und zweitens so geeignet ist, durch exacte Analyse seines psychologischen Thatbestandes in die Erkenntniss des Wesens der Religion einzuführen. Wir gehn den letztern Weg und fragen einfach, worin die psychologische Thatsache des Gewissens bestehe, und was sich uns darin vom Wesen der Religion aufschliesse. Mehr als diess gehört noch nicht hieher.

2. Das Gewissen ist ein Process im Geistesleben des menschlichen Ich, bei dem aber das Ich selbst das active Subject nur des einen Momentes ist, während das andere Moment ein dem Ich, als diesem bestimmten endlichen, gegenüberstehendes unendliches Subject hat. Nur in der unmittelbaren — aber nicht unvermittelten — Einheit dieser beiden Momente als geistiger Acte besteht das Gewissen als geistiger Process, dessen Träger das menschliche Ich ist. Nämlich so: im sittlichen Selbstbewusstsein des menschlichen Ich, das sich seiner Potenz eigener Selbstbestimmung, seines Wollenkönnen's

bewusst ist[1]), tritt das Gewissen auf als ein Gegenüber. Einerseits ist darin der eigene Wille des Ich, (wovon also dieses selbst das active Subject ist), der etwas Bestimmtes entweder wollen möchte, oder wirklich gewollt hat (das Wollen hier vom wirklichen Zusammenschluss des Ich mit dem Object des Willens verstanden, sei's nun rein innerlich in sich, sei's auch in der Uebersetzung zur äussern That). Andrerseits tritt im Gewissen diesem eigenen Willen des Ich in seinem Selbstbewusstsein eine andere Willensäusserung gegenüber, die den subjectiven Willen des Ich im erstern Fall, dass es wollen möchte, entweder antreibt oder zurückhält, im andern Fall, dass es gewollt hat, positiv oder negativ beurtheilt. Und zwar diess alles — das macht das Wesentliche des Gewissens aus — unmittelbar und unbedingt, im ganz bestimmten Unterschied von jeder eigenen relativen Erwägung des Ich über sein Thunwollen oder Gethanhaben. Diess Andere im Selbstbewusstsein des Ich, das den eigenen Willen desselben unmittelbar als endlich qualificirt und ihm gegenüber als unendlich auftritt, als unbedingt vom Ich und mit dem Anspruch, dessen immerhin formal freien Willen schlechthin zu bestimmen, — diess Andere haben wir vorerst als eine andere Willensnorm gegenüber dem subjectiven Willen des menschlichen Ich selbst bezeichnet. Wir durften es; denn als diess tritt es allerdings auf, dem Willen des Ich gegenüber als ein anderer Wille, der dem Ich eine Norm für die Werthung seines eigenen Willens vorhält und zwar als eine, die ihm unbedingt gelten solle. Wenn wir nun diess streng nehmen, so haben wir als actives Subject dieses andern Willensacts im Gewissen gegenüber dem des endlichen Ich ein anderes als dieses, und zwar ein Subject, das wir nach dieser seiner Aeusserungsweise im Gewissen nur als unendlichen Geist bezeichnen können. Wir haben also am Gewissen einen geistigen Process, der zwar innerhalb des Geisteslebens des menschlichen Ich vorgeht, der aber bei der nähern Analyse seiner Momente sich als ein Wechselprocess zwischen endlichem und unendlichem Geist, d. h. zwischen dem Menschen und Gott, herausstellt, — was wir als das objective Wesen der Religion gefunden haben. Das Gewissen ist ein Phänomen, in welchem sich das Wesen der Religion am offenkundigsten darlegt. — Wer freilich eine Theorie vom Verhältniss Gottes zum Menschen und eine Vorstellung vom Geist mitbringt, mit der sich diess — ein geistiger Process im Menschen, an dem das active Subject des einen Moments das endliche Ich des Menschen selbst, das active Subject des andern Moments aber nicht dieses sondern ihm gegenüber unendlicher Geist, Gott, ist, beide aber in unmittelbarer Einheit, so, dass doch das Ich des endlichen Geistes Träger des ganzen Processes ist —, wer eine Theorie oder Vorstellungsweise mitbringt, mit der sich diess nicht reimen will, der muss dann freilich das Wesen des Gewissens anders auffassen; er muss jene andere Willensäusserung dem Willen des Ich gegenüber für eine blosse Vorstellung des Ich selbst erklären. Diess widerspricht aber entschieden der Thatsache, wie im Gewissen jenes Andere auftritt, nicht bloss als ein Vorstellungsact des

[1]) Ob diess in letzter Instanz nur Schein oder wirkliche Freiheit sei, fällt hier noch ausser Betracht; genug, dass das Bewusstsein des Ich von seiner formalen Freiheit da, und für das Gewissen wesentlich ist.

Ich selbst, sondern wesentlich als eine Objectivität ihm gegenüber, mit der sich dann allerdings natürlich auch eine Vorstellung des Ich von ihr verbindet, die aber nicht in diese aufgeht. Der Mensch erfährt sein Gewissen; darin liegt unmittelbar beides: es ist sein, ist Process in ihm selbst; und zugleich doch nicht bloss sein eigener subjectiver Act. Wenn wir nicht die Thatsachen nach mitgebrachten Vorstellungen ummodeln, sondern umgekehrt unsere Theorien aus der denkenden Auffassung der Thatsachen gewinnen wollen: so dürfen wir nicht bloss, sondern müssen wir das andere Moment im Gewissen, dem subjectiven Act des endlichen Ich gegenüber, als einen Act normativer Willensoffenbarung des unendlichen Geistes im endlichen bezeichnen. Das unreflectirte religiöse Bewusstsein trifft somit ganz das Richtige, wenn es im Gewissen die Stimme Gottes erkennt. Es irrt nur darin, wenn es kurzweg das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen nennt; denn die Thatsache des Gewissens ist beides in unmittelbarer Einheit, die Stimme Gottes und das Hören des Menschen, ein geistiger Process im Menschen, der aus einem Act Gottes und aus einem Act des Menschen als seinen beiden Momenten in ihrer unmittelbaren Wechselbeziehung besteht.

Die Unmittelbarkeit dieser Wechselbeziehung, welche das Wesen des Gewissens als geistiger Thatsache constituirt, schliesst nun aber nicht die endliche Vermittlung des empirischen Gewissens aus. Jene, die Unmittelbarkeit, besteht darin, dass die eine Thatsache des Gewissens im Zusammenwirken eines Actes Gottes und eines Actes des Menschen im Menschen selbst besteht. Diese dagegen, die Vermittlung, bezieht sich auf die endliche Erscheinung des Gewissens, die durch die endliche Bestimmtheit des einen Factors, des menschlichen Ich, bedingt und vermittelt wird. Darin findet denn auch eine allerdings naheliegende Einwendung gegen die Auffassung des Gewissens als Stimme Gottes im Menschen ihre Erledigung. Wenn das Gewissen diess wirklich wäre — so sagt man —, dann müsste das Gewissen, wie Gott selbst, überall dasselbe, absolut wahre, irrthumslose sein; nun ist es aber factisch verschieden, relativ, wechselnd, von der menschlichen Entwicklung abhängig, allem Irrthum ausgesetzt: also ist es ohne objectiv göttlichen, absoluten Inhalt, ist etwas bloss menschliches. Die Einwendung ist richtig und widerlegt ohne Frage die abstract supernaturalistische Vorstellung vom Gewissen als einer Stimme Gottes von aussen an den Menschen heran ohne ein real menschlich endliches Moment; sie verfällt aber mit ihrem Schluss in eine eben so abstract rationalistische Vorstellung vom Gewissen als einem bloss menschlichen Selbstbewusstseinsact ohne ein real unendliches d. h. göttliches Moment. Das Gewissen besteht vielmehr nur in der Einheit von beidem, in der Stimme Gottes und im Hören des Menschen; es besteht in der Wechselbeziehung zwischen beidem, und da bedingt die Endlichkeit des einen Factors die Endlichkeit der ganzen Erscheinung des Gewissens; die Unendlichkeit des andern Factors dagegen tritt in der Absolutheit hervor, die jede Gewissensäusserung als solche unmittelbar für das Subject hat. In allem Gewissen ist eine unmittelbare Offenbarung Gottes; aber alles Gewissen ist zugleich ein endlich menschlich vermitteltes. Der Inhalt eines jeden Gewissens, wie endlich und verkehrt er auch erscheinen mag, ist nicht Product bloss des individuellen menschlichen Selbstbewusstseins, sondern immer Product

zweier Factoren, von denen der eine der überall sich selbst gleiche göttliche Wille, die an und für sich seiende objective unendliche Norm des Ethischen ist, der andere aber die individuelle ethische Beschaffenheit des Ich im Moment der Gewissensäusserung. Alle endlichen Factoren, die diese bis zu diesem Moment bedingt haben, bilden die endliche Vermittlung für die Offenbarung des objectiv göttlichen Willens an das menschliche Subject. Wenn man diess objectiv göttliche Moment im Gewissen verneint und damit dieses zu einem Phänomen nur des sittlichen Selbstbewusstseins des menschlichen Ich selbst macht, bloss verbunden mit der Vorstellung von Gott, so hat man das Wesen des Gewissens in seinem innersten Kern alterirt. Diese Alteration und rationalistische Verflachung des specifisch religiösen Charakters des Gewissens ist, in welchem wissenschaftlichen Gewand sie auch auftreten mag, nur die Folge davon, dass eine vorstellungsmässige Auffassungsweise keinem religiösen Phänomen ganz gerecht werden kann, sondern es entweder supranaturalistisch verdichtet, oder rationalistisch verdünnt, beide Mal aber um seine reine objective Wahrheit bringt. Es ist heut zu Tage aber weniger nöthig, das Wesen des Gewissens gegen die abstract supranaturalistische Auffassung zu wahren, als gegen die abstract rationalistische, die es zu einem blossen Act des sittlichen Selbstbewusstseins des Menschen macht, nur bestimmt durch eine Beziehung des Bewusstseins auf Gott. Vertreten doch selbst massive Supranaturalisten [1]) diese Auffassung gegenüber der als Stimme Gottes im Menschen. Man stutzt und fragt verwundert: warum? Es hat aber seinen triftigen, wenn auch nicht guten Grund: die Furcht vor dem Popanz einer pantheistischen Immanenz macht, dass gerade ein massiver Supranaturalist das Gewissen lieber seines unmittelbar religiösen Gehalts entkleidet; denn dieser nöthigt allerdings dazu, sich mit dem Begriff der Immanenz ernstlich vertraut zu machen. Zugleich aber ist kein anderes religiöses Phänomen so geeignet wie das Gewissen, diesen Begriff rein geistig fassen und durchführen zu lernen, — wovor dann der Popanz des Pantheismus von selbst sich auflöst.

§ 32. c) Die Offenbarung in der religiösen Freiheit. — In der Erhebung des menschlichen Ich zum wirklich freien Geistesleben über seinem endlich-natürlichen Bestimmtwerden — als Erhebung seines Bewusstseins zu einer über seine natürliche Bewusstseinsvermittlung hinaus reichenden Vernunfterkenntniss; als Erhebung seines Gefühls zu einem über seiner natürlichen Bestimmtheit hinaus liegenden Selbstbewusstsein, und als Erhebung seines Willens zu einer über seine natürliche Determination hinaus gehenden Selbstbestimmung — offenbart sich Gott, im Verhältniss der Lebensgemeinschaft, als die unendliche Kraft freien Geisteslebens, — was subjectiv vom Menschen als seine eigene religiöse Freiheit erfahren wird.

[1]) Delitsch, biblische Psychologie S. 100.

1. Die Bezeichnung für dieses Moment der Offenbarung ist nicht so von selbst gegeben wie bei den beiden vorigen. Die gewählte dürfte am richtigsten den wesentlichen Charakter desselben nach seiner Wirkung im Menschen ausdrücken, wenn man noch specifisch dogmatische Bezeichnungen vermeiden und nur allgemein psychologische brauchen will. Auch die richtige Erkenntniss dieses Offenbarungsmomentes ist viel schwerer als beim Gewissen, weil es sich hier um religiöse Phänomene handelt, deren Wesen gerade darin besteht, dass ihre beiden constituirenden Momente darin in Einheit und nicht im Gegensatz erscheinen. In einem solchen Fall ist es aber immer schwierig, das innere Verhältniss der Einheit richtig zu fixiren Die wichtigsten Dogmen, die in verschiedener Anwendung alle mit diesem Problem zu thun haben, werden uns später noch näher mit diesen Schwierigkeiten bekannt machen. Hier kann es sich aber noch nicht darum handeln, diese schon zum voraus alle lösen zu wollen; wir haben nur aus dem Thatsächlichen der hergehörigen religiösen Phänomene die allgemeinen Kategorien zu abstrahiren, welche sich logisch genau für dieselben ergeben. Damit ist allerdings bereits das allgemeine Problem in jenen Dogmen auf seinen logischen Ausdruck fixirt, seiner Lösung aber, der Durchführung in der concreten Anwendung, noch nicht vorgegriffen. — Auf der andern Seite haben wir hier auch nicht etwa bloss die religiösen Höhepunkte, von denen das Dogma seinen Ausgang genommen, in's Auge zu fassen, sondern im Gegentheil den allgemeinen Grundcharakter der Stufe des religiösen Verhältnisses, von der jene Höhepunkte nur die ausgesprochenste Erscheinung sind. Das Gewissen braucht man nur zu nennen, und jeder weiss wenigstens gleich, was für ein geistiges Phänomen damit gemeint ist. Die Phänomene dagegen, um die es sich hier handelt, muss man beschreiben, um nur erst auf sie aufmerksam zu machen, während sie doch ein Moment alles religiösen Lebens ausmachen so gut wie das Gewissen; aber das Bewusstsein beachtet sie erst dann besonders, wenn sie einen aussergewöhnlichen Höhepunkt erreichen, und ist dann natürlicher Weise geneigt diess für etwas nicht bloss relativ sondern absolut ungewöhnliches, sonst gar nicht vorkommendes anzusehn.

2. Das Thatsächliche, welches wir nach seiner religiösen Erscheinung unter die allgemeine Bezeichnung **religiöse Freiheit** zusammengefasst und nun auf seinen Grund anzusehn haben, ist, indem wir die verschiedenen dabei natürlich immer in Wechselwirkung stehenden Seiten des Geisteslebens für sich hervorheben, in seinen allgemeinen Grundzügen diess:

a) In jeder religiösen Idee greift das Ich des Menschen mit seinem **Bewusstsein**[1]) über seinen sinnlichen Bewusstseinsprocess und die endliche Verstandesvermittlung hinaus: eilt ihr voraus, auch wo diese dann nachkommen kann und wirklich nachkommt: greift aber auch da über sie hinaus, wo für diese immer eine Kluft bleibt, die sie selbst nicht überbrücken kann.

---

[1]) Wenn wir der Kürze wegen einfach Bewusstsein sagen, so verstehn wir darunter speciell das **gegenständliche** Bewusstsein, den intellectuellen Process, das Vorstellen und Denken; während genauer auch das Gefühl unter den allgemeinen psychologischen Begriff des Bewusstseins fällt als zuständliches Bewusstsein oder unmittelbares Selbstbewusstsein.

Diese Thatsache wird in tausend Variationen der Ausdrucksweise allgemein anerkannt, wenn auch die entgegengesetztesten Schlussfolgerungen daraus gezogen werden. Nur der Glaube vernimmt, was dem Verstand immer unerreichbar wäre — heisst es von der einen Seite; nur was der Verstand findet, hat Geltung — heisst es von der andern. Lassen wir vor der Hand die Entscheidung über diese allgemeine Werthung bei Seite. Die Anwendung auf die einzelnen Fälle müsste jedenfalls verschieden ausfallen. In dem einen Fall nämlich erweist sich in der That in der religiösen Idee eines Menschen objective Wahrheit, wirkliche Vernunft; und zwar gerade in dem, was in diesem Subject entschieden über seine eigene Verstandesvermittlung hinaus ging, was in seinem Geiste nur durch einen Sprung über diese hinaus zu Stande kam. In einem andern Fall kann sich dieses allerdings ebenso entschieden als bloss subjective Einbildung ohne objective Wahrheit herausstellen. Es genügt aber hier, wie die Möglichkeit des letztern Falls zuzugeben, so auch die des erstern festzuhalten. Denn gerade um diejenigen Phänomene des Bewusstseins, wo diese Möglichkeit thatsächliche Wirklichkeit ist, handelt es sich hier. Die andern verhalten sich dazu wie die Thatsache des sachlich unwahren Gewissens zum Begriff des Gewissens. Der menschliche Geist kann also (mit der jederzeitigen Möglichkeit auch des Irrthums, aber er kann) über seine eigene jeweilig endliche Verstandesvermittluug hinaus sich eine unendliche Wahrheit (die alles einzelne Endliche, das er auf natürlichem Wege weiss und wissen kann, unter sich befasst, aber von all diesem einzelnen zusammen nicht erschöpft wird) zu seinem subjectiven Bewusstseinsinhalt aneignen. Und nur dadurch, dass er das vermag und wirklich thut, ist er — nach der intellectuellen Seite — wirklich Geist, frei, nicht von seiner endlichen Naturbestimmtheit, aber über dieselbe hinaus.

b) In seinem zuständlichen Bewusstsein als Gefühl vermag das menschliche Ich Gefühlszustände in sich zu verwirklichen, die nicht das Product aller natürlichen Factoren seines endlichen Daseins, reflectirt in den Einheitspunkt des Ich sind, sondern in denen das Ich noch über jene endliche Summe ihrer endlichen Einzelheiten hinaus, ja vielleicht in schneidendem Gegensatz dazu, sich als ein seiner endlichen Naturbestimmtheit gegenüber in sich selbst unendliches zuständlich bewusst ist. Wieder kann im einzelnen Fall diess Gefühl blosse Illusion sein (doch ist hier auch schon die Illusion wenigstens eine subjective Wirklichkeit); es kann aber auch objective Wahrheit sein, so, dass in diesem Gefühl das Ich wirklich in sich selbst über seine endliche bedingte Zuständlichkeit hinaus ist. Um diess letztere psychische Phänomen handelt es sich aber gerade hier. Es ist ebenfalls ein Moment der sich verwirklichenden Freiheit, des wirklichen Geistseins des menschlichen Ich.

c) Als Wille endlich erweist das menschliche Ich sich einer Selbstbestimmung fähig, in der es, auf Basis seiner endlichen Individualität, sich über alle endlichen Factoren seiner natürlichen Determination und über die endliche Summe derselben, also über die Schranke seiner endlichen Individualität hinaus zu einem unendlichen Insichsein und Sichaussichselbstbestimmen als Geist oder zur Freiheit erhebt. Diess psychische Phänomen ist Thatsache. Nur wer schon eine fertige Theorie mitbringt, in welche diese

Thatsache nicht passen will, der versucht es die Thatsache selbst in Abrede zu stellen. Als psychisches Phänomen aber sollte er sie wenigstens nicht leugnen.

3. Was ist nun diess Phänomen der Erhebung des menschlichen Ich über seine eigene endliche Naturvermittlung hinaus, in der erst nach allen Momenten des Geistesprocesses sich seine Freiheit als Geist auf Basis seiner naturbestimmten Individualität verwirklicht? Das menschliche Ich erfährt diese Erhebung, sie geht in ihm selbst vor. Aber es ist zugleich actives und passives Subject dieses Vorgangs. Es erhebt sich selbst: es ist sein Act; aber nur dadurch, dass es erhoben wird. Es selbst, das menschliche Ich, erhebt sich selbst über die ganz bestimmte natürliche Endlichkeit seines subjectiven Geisteslebens nur dadurch, dass sich in ihm als Ich eine Geistespotenz wirksam erweist, die an und für sich über die Endlichkeit seines Geistseins hinaus ist, unendlicher Geist. Das menschliche Ich als endlicher Geist erfährt und bethätigt selbst seine Freiheit nur, indem der unendliche Geist sich in ihm offenbart: nicht mehr bloss als Grund für sein Dasein; nicht mehr bloss als Norm gegenüber seiner formal freien Selbstbethätigung; sondern nun auch als die wirkende Kraft in seiner Freiheit.

Wir sehn, diess rührt an die schwierigsten Probleme, die aber damit noch nicht gelöst, sondern nur erst logisch genau als Probleme, welche die Erfahrung stellt, fixirt sind. Wer diese psychischen Phänomene, von denen wir ausgegangen sind, für blosse Täuschung erklärt, — nun gut, der wird auch das Problem selbst für ein illusorisches und jede Lösung desselben für eine Illusion erklären. Aber als Phänomen wenigstens muss er jene Thatsachen gelten lassen, und so auch als logisch nothwendig daraus folgend das Phänomen jener Problemstellung und seiner Lösungsversuche. Mehr braucht, welchem es so beliebt, hier nicht zuzugeben. Zur letzten Abrechnung mit ihm, wer in letzter Instanz auf objectiver Wahrheit und wer bloss auf subjectiver Einbildung fusse, brauchen wir's hier noch gar nicht zu treiben.

4. Hingegen bleibt Eins übrig, auch hier so gut, wie bei den beiden frühern Momenten der unmittelbaren Offenbarung, ausdrücklich festzuhalten. Auch diese unmittelbare Offenbarung ist in keinem Moment unvermittelt. Unmittelbar ist sie, sofern im Act des endlichen Geistes selbst der unendliche sich als die wirksame Kraft erweist; vermittelt dagegen, sofern was durch diesen Act im Menschen selbst sich verwirklicht, in concreto stets durch alle Factoren seiner endlichen Bestimmtheit so gut mitbestimmt und bedingt wird, wie das Gewissen. Daher die hergehörigen psychischen Phänomene als solche, auch auf ihren Höhepunkten, nicht kurzweg selbst etwas Unendliches, Absolutes sind; wohl aber immer, auch in ihren Anfängen, ein Moment des Unendlichen in sich schliessen. Daher auch im einzelnen Fall die Möglichkeit der Täuschung, der bloss subjectiven Illusion, der Einbildung. Die über die Erfahrung hinausgreifende Ahnung kann täuschen, aber auch das Wahre voraus erfassen: dass das Ich ahnt und ahnend über seine Erfahrung hinausgehn kann, geschieht kraft der Unendlichkeit der ihm immanent wirkenden Vernunft; aber wie es ahnt, ist immer mitbedingt durch seine jeweilige natürliche Endlichkeit. So ist es, in andrer Modification, mit der intellectuellen

Anschauung von Vernunftideen; so mit dem, was als den Höhepunkt in dieser Richtung die religiöse Sprache prophetische Erleuchtung nennt: auch das wirklich göttlich erleuchtete Auge sieht mit menschlich bedingtem Sehapparat. Die Erhebung ferner von Gefühl und Wille über die endliche Welt zur Freiheit in Gott, — es fragt sich im einzelnen Fall immer, ob sie nicht bloss illusorisch, oder ob Wahrheit in ihr sei: aber dass schon das Ich sich so erhebt, geschieht nur kraft des ihm immanent wirkenden Unendlichen; wie es sich erhebt, ist zugleich endlich mitbedingt, nicht tale quale selbst unendlich.

2. Die mittelbare Offenbarung.

§ 33. Mittelbare Offenbarung müssen wir diejenigen Momente der Selbsterweisung Gottes als des unendlichen Geistes für den Menschen nennen, welche durch ein Medium, das nicht er selbst, aber dessen Grund er ist, dem Menschen ihn als diesen Grund mittelbar zu erschliessen geben.

Die physische und die moralische Weltordnung, die wir im Folgenden als diess Medium vermittelter Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist, also von Seite des unendlichen aus der Offenbarung, zu bezeichnen haben, besteht so, wie sie diess Medium ist, in einer Unendlichkeit einzelner Momente; diese aber ist — so viel können und müssen wir, ohne der Erörterung des Gottesbegriffs vorzugreifen, sagen — nicht selbst als solche der unendliche Geist, sondern sie hat in ihm nur den Grund, dass sie ist; oder, er ist als ihr einheitlicher Grund ihr immanent, ist aber nicht sie selbst. Wie diess Medium nicht Gott selbst unmittelbar, sondern nur durch ihn ist: so ist es auch nicht Moment des menschlichen Ich, sondern Object seines Bewusstseins. So treffen darin Gott und Mensch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zusammen; oder — hier diess religiöse Phänomen vorerst von der göttlichen Seite angesehn — die Selbstoffenbarung Gottes für den Menschen durch die Weltordnung ist nicht nur eine vermittelte, wie die unmittelbare im Geistesleben des menschlichen Ich es auch ist, sondern sie ist überhaupt nur eine mittelbare.

§ 34. Das Medium der mittelbaren Offenbarung ist die Weltordnung, in ihrer Einheit als physische und als moralische. — Die physische Weltordnung ist die einheitliche Gesammtheit von Gesetzmässigkeit des Weltdaseins als Natur, wie der Mensch kraft seiner Vernunft sie stufenweise, wenn auch extensiv nie absolut, als den Grund der Erscheinungswelt empirisch kennen und denkend erkennen lernt. Die moralische Weltordnung ist die einheitliche Gesammtheit ethischer Ordnungen, wie sie der Mensch aus den Erfahrungen des eigenen Gewissens und des ethischen Weltlaufs

als eine objective Macht über dem Thun des Menschen kennen lernt und stufenweise kann erkennen lernen.

Es ist hier nicht nöthig, den Begriff der Weltordnung weiter zu erörtern. Nur diess: im Begriff der moralischen sind immer die beiden Momente zu unterscheiden: sie ist unendliche Norm für das Thun des formal freien endlichen Willens, und sie ist unendliche Macht über ihm. Als jenes und als dieses erfährt sie der Mensch unmittelbar in seinem Gewissen. Diese Erfahrung, die als solche unter den Begriff der unmittelbaren Offenbarung fällt, bildet zugleich den nächsten empirischen Ausgang für das Vernehmen der mittelbaren. In dem zweiten Moment der moralischen Weltordnung, dass sie zugleich unendliche Macht über dem Thun des Menschen ist, liegt ihre Einheit mit der physischen, dass beide nur Momente Einer Einheit sind, wie Natur und Geist Momente des einheitlichen Wesens des Menschen. Hier genügt es, diese Einheit, wie sie factisch besteht, festzuhalten, ohne dass wir auf das nähere Verhältniss ihrer beiden Momente zu einander einzugehn hätten.

§ 35. In dem Grad nun, wie der menschliche Geist stufenweise zum Bewusstsein dieser Weltordnung, und zwar in der innern Zusammengehörigkeit ihrer beiden Momente, kommt, gelangt er eben damit auch kraft seiner Vernunft zum Bewusstsein ihres unendlichen Realgrundes. Da aber dieser das principiell Vorausgehende, sowohl das Object selbst, die Weltordnung, als das Erkennen derselben von Seite des Menschen Bedingende ist: so ist das Sein dieser Weltordnung für den menschlichen Geist als eine seinem Erkennen principiell vorausgehende Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen, oder als Offenbarung zu bezeichnen.

Der Nerv ist diess: die Weltordnung selbst ist einfach daseiendes Object für den menschlichen Geist. Der Grund derselben dagegen, als der unendliche actus purus ihres Begründens, ist eben damit für den Geist, dem das in ihm Begründete Object des Erkennens ist, der actus purus des Begründens dieser Erkenntniss, oder des Sichselbstaufschliessens, d. h. der Offenbarung seiner selbst als dieses Grundes.

§ 36. Dass der Begriff der Offenbarung nach Inhalt und Umfang in diesen (§ 29—35 auseinandergelegten) Momenten der Selbsterweisung Gottes als des unendlichen Geistes für den Menschen als endlichen Geist vollständig enthalten sei, ist festzuhalten gegen die gemeinsame Einsprache, welche vom Standpunkt der vorstellungsmässigen Auffassung der Religion sowohl der Supranaturalismus als der Rationalismus erhebt, indem der erstere diess alles noch nicht, der letztere aber nicht mehr für Offenbarung im eigentlichen Sinn erklärt.

Das im Vorigen Ausgeführte wird jeder, was wenigstens den factischen Theil, die psychologischen Thatsachen betrifft, anerkennen, die Erklärung vorbehalten. Wer nun den Kern dieser Thatsachen nicht für eine Illusion, eine bloss subjective Einbildung des menschlichen Geistes erklärt, der wird sie auf göttliche Offenbarung zurückführen. Aber hier charakterisirt sich nun die vorstellungsmässige Auffassung der Religion dadurch, dass sie diess alles wohl auch unter den Begriff Offenbarung fasst, diesen aber doch noch für etwas anderes vorbehalten will, und dieses Andere verdiene erst so recht eigentlich den Namen Offenbarung. Dieses Andere gerade ist's nun, was der Supranaturalismus als das eigentliche Offenbarungsobject des Glaubens festhält, der Rationalismus aber nicht mehr als objective Wahrheit will gelten lassen. Nach dem Verhalten zu diesem Andern wird von beiden bemessen, wer wirklich offenbarungsgläubig, auch „gläubig" kurzweg, sei und wer nicht. Denn — darin sind beide einig — alles das, was wir bisher erwähnt, sei doch bloss im weitern Sinn Offenbarung; aber für sich allein sei es noch nicht, oder nicht mehr Offenbarung im strengen Sinn. Es ist ganz natürlich: die Vorstellung muss, was rein geistig ist, erst abstract sinnlich anschauen, um es als etwas wirkliches zu haben. So fasst sie die Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen als etwas eigentlich hinter diesem vorgehendes und aus einem Jenseits an ihn herankommendes auf, und vermag es erst so, dem menschlichen Geistesact des Aufnehmens abstract sinnlich gegenübergestellt, als etwas reales festzuhalten. Für's erste müssen wir nun aber jedem, der desswegen über all jene erwähnten Vorgänge innerhalb des menschlichen Geisteslebens urtheilt, das sei alles schön und gut und allerdings im weitern Sinn auch Offenbarung zu nennen, aber es sei doch immer noch nicht das, was man so recht eigentlich unter Offenbarung meine, zumuthen, dass er vor allem weitern Urtheilen erst einmal recht ernstlich und gründlich nach den im Vorigen gegebenen Winken nachdenken möge, was eigentlich denn doch in jenen Vorgängen enthalten sei. Wenn einer auch dann noch wiederholen kann, das sei eben doch alles noch nicht, oder nicht mehr eigentliche Offenbarung: so verräth er nur, dass es ihm in der Religion „eigentlich" um etwas Sinnliches, nicht um etwas Geistiges zu thun ist. Für's zweite haben wir selbst aber nun zu fragen, von welcher Art denn diess Andere sei, unter dem erst die Vorstellung Offenbarung im eigentlichen Sinn verstehn mag.

§ 37. Vorab nämlich führt sich jede durch menschliche Offenbarungsträger vermittelte Offenbarung für die Person dieser selbst auf die eben erörterten Grundformen der Offenbarung zurück und ist von ihr aus weiter für Andere wieder allgemein menschlich vermittelt.

Zuerst nennt uns das vorstellungsmässige Denken auf die Frage, was denn Anderes hinter dem Erörterten erst eigentliche Offenbarung sein solle, die durch Offenbarungsträger sei's mündlich sei's schriftlich uns zugekommene Offenbarung. Wir brauchen uns hier für unsern Zweck gar nicht speciell auf das einzulassen, was dem Einzelnen hiebei vorschweben mag. Ist das im § Gesagte wirklich richtig, so reducirt sich die Vorstellung, als ob die

„eigentliche“ Offenbarung doch noch etwas anderes sei hinter jenen Vorgängen, die wir im menschlichen Geistesleben aufgewiesen haben, darauf, dass wir gerade das wesentlichste allerdings nicht bloss ein jeder selbst erst unmittelbar in seinem eigenen Innern erhalten haben, sondern dass es als Offenbarung uns erst durch Andere vermittelt worden ist. Immerhin aber müssen, damit das so von Andern uns Vermittelte auch für uns wirkliche Offenbarung sei, jene Vorgänge in unserm eigenen Innern bei der Aufnahme hinzukommen. Ohne ihre Vermittlung in uns giebt es keine Offenbarung für uns, möchte auch die Welt um uns der Offenbarung voll sein. Wer hingegen die Richtigkeit des § in Anspruch nehmen wollte, würde damit nur eins von zweien verrathen. Entweder, dass er sich wirklich vorstelle, die Offenbarungsträger oder Offenbarungsschriften, an die er etwa denken mag, seien auf eine ungeistige und nicht durch die Receptivität der menschlichen Natur vermittelte Weise von Gott mit der Offenbarung für uns beladen worden; — wer aber diese Vorstellung wirklich hat, den dürfen wir füglich mit ihr stehn lassen. Oder aber er würde, wenn er eine derartige Vorstellung denn doch nicht will an sich kommen lassen, nur verrathen, dass er nöthig habe über das von uns über die Offenbarung Ausgeführte erst einmal wirklich nachzudenken, ehe er urtheilt, dass in den Trägern „eigentlicher“ Gottesoffenbarung diese nicht innerhalb dessen befasst sei, was wir als die Offenbarung bezeichnet haben, sondern etwas, das ganz specifisch darüber hinaus gebe.

§ 38. Sodann führt sich jede sogenannte äussere Offenbarung in dem Sinn, dass Gott sich unmittelbar durch ein äusseres Phänomen an den Menschen offenbare, auf eine subjectiv menschliche Vorstellung zurück, welche ein natürliches Phänomen in unvermittelte Verbindung setzt mit wirklicher Offenbarung.

Weiter denkt die Vorstellung bei „eigentlicher“ Offenbarung über das Bisherige hinaus, was „nur“ eine Selbstbezeugung Gottes im Inwendigen des Menschen sei, an wirkliche Phänomene für die Sinne, welche sich zu Gottes Ich als sein Wort oder seine That so verhalten, wie eines Menschen Wort oder That zu seinem Ich, nämlich als unmittelbare Kundgebung seiner selbst. Allein zunächst wäre das jedenfalls für den Menschen ein Phänomen, in welchem er doch nicht unmittelbar Gott selbst als das active Subject wahrnähme; sondern aus dem er ihn doch erst mittelbar als diess erkennte, durch den Schluss: weil diess Phänomen keine natürliche endliche Ursache habe und haben könne, so müsse es eine unendliche Ursache, also Gott zum Urheber haben. Nun führt aber alles Endliche mit einander in letzter Instanz auf eine unendliche Ursache: also ist die ganze Erscheinungswelt in letzter Instanz eine Offenbarung Gottes. So ist es aber mit jenem Phänomen nicht gemeint; dieses soll unmittelbar nur auf Gott selbst zurückzuführen und eben dadurch Offenbarung im „eigentlichen“ Sinn sein. Allein — wie sich's damit auch objectiv verhalten mag — wir kommen vom Menschen aus über ein subjectiv menschliches Urtheil nicht hinaus: ein Phänomen, das jedenfalls ein natürliches in dem Sinn ist, dass es in den Naturverlauf eintritt und für den Menschen auf natürliche Weise vernehmbar wird, — ein in diesem Sinn

jedenfalls natürliches Phänomen wird von unserm menschlichen Urtheil in unvermittelten Zusammenhang mit Gott gesetzt. Damit aber das menschliche Ich nur überhaupt auf ein solches Urtheil kommen kann, muss das, was wir Offenbarung genannt haben, sich schon in irgend einer Weise dem Menschen aufgeschlossen haben, wodurch er veranlasst wird, jenes Phänomen mit ihm in Zusammenhang zu bringen. Mit andern Worten: jene innere Offenbarung muss dieser äussern jedenfalls als Grund für die Möglichkeit, sie zu vernehmen, vorausgehn; ohne jene ist diese — das Factische ganz zugegeben — gar nicht Offenbarung und kann es nicht sein. Durch jene wird denn aber auch alles in der Welt mittelbar zur Offenbarung Gottes, indem alles, wie immer in seinem endlichen Naturzusammenhang erkannt, mit diesem in letzter Instanz auf einen unendlichen Grund zurückweist. Als besondere unmittelbare, „eigentliche" Offenbarung kann der Mensch daneben wirklich nur solches zu halten veranlasst sein, was er als natürliches Phänomen mit Gott, wie dieser sich in ihm selbst offenbart, in seiner Vorstellung nur in unvermittelten Zusammenhang zu setzen vermag. Der Nachweis aber, dass dieser Zusammenhang in der Vorstellung selbst in Wahrheit nur ein unmittelbar erscheinender, aber doch immer ein innerlich vermittelter ist — und dieser Nachweis ist immer zu leisten —, benimmt der Vorstellung alles Recht, jenen Zusammenhang als einen objectiv unvermittelten, und das Phänomen, das so als directe äussere und darum erst recht „eigentliche" Offenbarung vorgestellt wird, wirklich als eine solche geltend zu machen, die nicht erst durch Offenbarung, wie wir ihren Begriff fixirt haben, vermittelt wäre.[1])

c. Das Moment des Glaubens.

§ 39. Das Problem. — Der Glaube oder die subjective Religion, als das Moment der subjectiv menschlichen Geistesthätigkeit in der Wechselbeziehung, welche die Religion ausmacht, ist vorab und durchgehend weder — nach supranaturalistischer Vorstellung — als blosse Aufnahme einer der menschlichen Vernunft wesensfremden Offenbarung, noch auch — nach naturalistischer Vorstellung — als Produciren bloss subjectiv menschlichen Inhalts zu fassen; sondern so, dass er sich in jedem Moment als vollständige Geistesthätigkeit des Menschen in der Correlation mit der göttlichen Offenbarung ausweist.

---

1) Das Gesagte geht wesentlich mit Rothe gegen Rothe (zur Dogmatik, zweiter Artikel, Offenbarung): mit Rothe's tief speculativ vermittelndem Denken gegen Rothe's gerade an diesem Ort wunderbar naiv daneben festgehaltenen unmittelbaren Supranaturalismus.

§ 40. Es ist 1) das psychologische Wesen des Glaubens als der subjectiv menschlichen Geistesthätigkeit in der Religion zu bestimmen; 2) der psychologische Entwicklungsprocess desselben durch seine vom Wesen des menschlichen Geistes bedingten Stadien und Momente hindurch zu verfolgen, und 3) die Correlation der verschiedenen Momente des Glaubens mit den verschiedenen Momenten der Offenbarung nachzuweisen.

1. Das psychologische Wesen des Glaubens.

§ 41. Das Glauben, als die Thätigkeit des menschlichen Geistes in der Religion, oder die subjective Religion, geht weder auf in der Thätigkeit eines einzelnen Geistesvermögens; noch ist es eine blosse Verbindung von Thätigkeiten der verschiedenen Geistesvermögen; noch endlich hat es ein von diesen specifisch verschiedenes eigenes Geistesorgan: wohl aber hat es alle Seiten des menschlichen Geisteslebens zu nothwendigen Momenten seines in sich einheitlichen Processes.

1. Was § 12 in der Analyse der empirischen Erscheinung der Religion vorerst nur als Thatbestand fixirt worden ist, soll nun hier aus dem Wesen der Religion begründet, d. h. als nothwendig in demselben mitenthalten aufgezeigt werden. Das psychologische Wesen, oder die Grundform, ist aber nicht zu verwechseln mit der primitiven Erscheinungsform, wie diess, seit Schleiermacher seine epochemachende Theorie von der Religion als Gefühl aufgestellt hat, sehr häufig von solchen geschehn ist, die sich, bei wesentlicher Abweichung gerade vom Nerv der Schleiermacher'schen Theorie, doch gern an diese angelehnt und aus ihr sich das angeeignet haben, dass das Gefühl das Erste und Wesentlichste an der Religion sei. Unter der psychologischen Grundform verstehn wir diejenige psychologische Bestimmtheit, die jeder religiöse Geistesact an sich aufweist, ohne die ein solcher Geistesact, auch wenn er Religiöses zum Object hat, doch nicht selbst religiös ist, kurz die durchgängige psychologische Form, die durch das Wesen des Glaubens als des subjectiv menschlichen Correlats der Offenbarung bedingt ist.

2. Wir gewinnen den richtigen Begriff durch die Widerlegung von dreierlei Annahmen, deren jede ein Moment richtig hervorhebt, aber unrichtig zum Begriff des Ganzen macht. Die erste ist die, welche das Glauben ausschliesslich einer der drei Grundfunctionen des Geistes zuweist und das specifische Wesen desselben in einer besondern Bestimmtheit entweder der Thätigkeit dieses Seelenvermögens, oder ihres Gegenstandes sucht. Das Richtige an dieser Auffassung in allen drei Fällen, die innerhalb ihrer möglich sind, ist einerseits das Negative, dass das Glauben nicht direct in irgend einer Bestimmtheit der beiden andern Seelenthätigkeiten bestehe, und andrerseits das

Positive, dass die dritte wesentlich dabei mitbethätigt sei. Das Unrichtige dagegen ist, dass die letztere direct zum Ganzen gemacht und damit die directe Mitbethätigung der beiden andern Seelenvermögen an jedem religiösen Act verneint wird.

3. Die Einsicht in die Einseitigkeit der ersten Ansicht in ihren drei möglichen Formen führt zunächst zu einer vermittelnden Combination derselben: dass der Glaube vorgestellt wird als zusammengesetzt aus Bestandtheilen aller drei; eine Ansicht, die weniger direct wissenschaftlich ausgeführt wird, als indirect sich als nächste unreflectirte Correctur der gefühlten Einseitigkeit der ersten geltend macht.

4. Allein da diess offenbar dem wissenschaftlichen Bedürfniss nach einheitlicher Auffassung des Wesens des Glaubens nicht entspricht, so wird diess Bedürfniss weiter dahin getrieben, ein eigenes, specifisches Geistesorgan für den Glauben zu suchen. Das Richtige an dieser dritten Ansicht ist eben jenes Bedürfniss, das Unrichtige seine Befriedigung durch eine Fiction.

5. Die Aufhebung auch dieser Ansicht führt endlich zur wahren Fassung des psychologischen Wesens des Glaubens: allerdings den Geistesact des Glaubens als einen in sich einheitlichen zu fassen; aber so, wie er die Bethätigung aller Seiten des Geisteslebens als integrirende Momente in sich schliesst.

6. Wir können und dürfen uns aber — nach den vielen seit der von Schleiermacher gegebenen Anregung das Thema immer neu aufnehmenden Verhandlungen — uns hier kurz fassen und uns auf das Wesentliche, auf das, was für die Dogmatik von durchgreifender Bedeutung ist, beschränken. Es kann sich nach dem Gang unserer Erörterung nur darum handeln, aus dem bereits gefundenen allgemeinen Wesen der Religion als der Wechselbeziehung zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geist die Art, wie die einzelnen Momente des menschlichen Geistes an der menschlichen Seite dieses Wechselprocesses betheiligt sind und zusammen einheitlich das specifische Wesen der subjectiven Religion oder das psychologische Wesen des Glaubens ausmachen, abzuleiten und diess wissenschaftlich auf den richtigen psychologischen Ausdruck zu bringen.

§ 42. Das Glauben ist weder eine besondere Art von Thätigkeit des gegenständlichen Bewusstseins, oder eine Art von Wissen; noch bildet ein solches mit seinem Inhalt unmittelbar für sich einen selbständigen Bestandtheil des Glaubens: wohl aber hat jeder Glaubensact ein nothwendiges Moment gegenständlichen Bewusstseins in sich.

1. Dass die subjective Thätigkeit des endlichen menschlichen Geistes in seiner Wechselbeziehung mit dem unendlichen, als Correlat der ihr principiell vorausgehenden Offenbarung, ein Moment gegenständlichen Bewusstseins in sich schliesse, ist nicht nur empirisch sondern auch begrifflich das sich zunächst Aufdrängende. Zur Religion gehört wesentlich ein Gottesbewusstsein, irgendwelches Bewusstsein von unendlichem Geist dem religiösen Subject als endlichem Geist und seiner Welt der Endlichkeit gegenüber.

Die Wechselbeziehung vollzieht sich von Seite des Menschen in Wirklichkeit so sehr zunächst als ein derartiger Bewusstseinsact, dass die nächste einseitige Auffassung vom Wesen des Glaubens die ist, ihn nur für einen besondern Bewusstseinsact zu nehmen, woraus denn die schon (§ 17) besprochene Vermengung der beiden Bedeutungen des Wortes Glauben im theoretischen und im religiösen Sinn entstanden ist. Glauben gilt dem gewöhnlichen Bewusstsein nur als ein besonderes Gebiet gegenständlichen Bewusstseins: als ein besonderes sowohl durch die Art des Ueberzeugtseins gegenüber dem eigentlichen Wissen, als durch den besondern Gegenstand, auf den es sich beziehe; beides so verbunden: da vom Unendlichen, von Gott, kein eigentliches Wissen möglich sei, so könne jene Art von Glauben, Annehmen auf bloss subjectiv zureichende Gründe hin, die einzige Weise der Beziehung auf Gott sein. In anderer Fassung gehört auch die verhängnissvoll schiefe Definition der Religion bei Hegel, als Bewusstsein des Absoluten in Form der Vorstellung, hieher. All' diese Fixirungen der subjectiven Religion auf eine bestimmte Art von Bewusstseinsthätigkeit sind zu eng und zu weit zu gleicher Zeit, was schon auf das Verhältniss derselben zur Wahrheit hindeutet. Zu weit auf der einen Seite: nicht jedes auf Autorität hin annehmende, oder jedes vorstellende Bewusstsein des Unendlichen ist damit schon ein subjectiv religiöser Act. Es kann ein solches sich in uns vollziehn, ohne dass es irgend auch nur ein Moment unsrer Religion, unsrer Wechselbeziehung mit dem Unendlichen wäre; es kann auch ein rein theoretischer oder ästhetischer Act sein. Es gehört vielmehr zu jedem derartigen Bewusstseinsact noch ein weiteres Moment hinzu, in Verbindung mit welchem er erst zum religiösen Act wird. Zu eng auf der andern Seite: auch wenn mein Bewusstsein vom religiösen Object aus blossem „Glauben“ ein Wissen, aus blosser Vorstellung begriffliches Denken wird, hört darum das objective Wechselverhältniss und damit auch die subjectiv religiöse Wechselbeziehung nicht auf: das Wesen des religiösen Acts beruht nicht in jener Ueberzeugungsform, steht und fällt nicht mit ihr.

2. Darum genügt auch die Correctur nicht: das Glauben gehe allerdings nicht auf in einem Denkact; es müsse zu einem solchen noch etwas weiteres hinzukommen. Denn da wäre jener zwar nicht das Ganze des Glaubens, aber doch schon für sich ein bestimmter Bestandtheil desselben. Allein in der Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist ist von Seite des endlichen Geistes zwar ein irgendwelches Vorstellen vom Unendlichen ein nothwendiges Moment: aber nur in seiner Wechselwirkung mit Gefühls- und Willensthätigkeiten, und nicht als Bestandtheil für sich, auch ohne diese.

Diess ist für die Glaubenslehre ein Satz von weittragender Consequenz. Im wissenschaftlichen System einer Dogmatik, da ist jeder Lehrsatz als solcher ein wesentlicher Bestandtheil des Ganzen; aber kein Glaubenssatz ist als solcher schon tale quale ein Theil des Glaubens, so dass das „Glauben“ oder Wissen desselben für sich schon, wenn auch nicht die ganze Religion, so doch ein selbständiges Stück der subjectiven Religion wäre. Ich kann dem für sich wahrsten und richtigst gefassten Dogma zustimmen, oder ich kann mir selbst den richtigsten Begriff über einen religiösen Gegenstand gebildet haben: diess für sich ist nicht nur noch nicht der Glaubensact

meiner wahren religiösen Beziehung auf Gott; es ist auch noch nicht einmal ein selbständiges **Stück** meines wirklichen Glaubens. Mein Glaube als Glaube, als **religiöser** Act, kann dabei durch und durch anders und unwahr sein, so lang nämlich jene für sich richtige theoretische Wahrheit nicht in der rechten Weise ein Moment desselben in innerer Einheit mit seinen andern Momenten bildet. Und umgekehrt: bei theoretisch für sich unrichtigen Glaubensvorstellungen kann der Glaube als Glaube, als religiöser Act, nicht nur subjectiv lauter sondern auch objectiv wahr sein, sobald durch das Verhältniss der andern Momente in ihm das, was in der Glaubensvorstellung für sich genommen unrichtig ist, thatsächlich seine Correctur erhält. Ein Glaubenssatz ist Bestandtheil einer wahren oder falschen Glaubens**lehre**; aber nie im einzelnen Subject, das ihn hat, als solcher schon kurzweg sein wahres oder unwahres Glauben, oder auch nur wenigstens ein wahres oder falsches Stück desselben. Ob er ein **Moment** wahren oder falschen Glaubens werde, das hängt von der Bedeutung ab, die er im Subject in seiner Wechselwirkung mit andern Momenten der Gefühls- und Willensthätigkeit erhält, mit welchen zusammen er erst den wirklichen Glauben des Subjects ausmacht. Diess ist der innerste Grund der Thatsache, dass im Leben religiöse Gesinnung und religiöse Ansichten zwei wohl von einander zu unterscheidende und oft weit aus einander liegende Dinge sind. Diese Thatsache als Thatsache anerkennen macht die Toleranz überhaupt, sie aus dem Wesen der Religion verstehn die wahre Toleranz aus, welche das Gegentheil von unwissender Gleichgültigkeit ist. Leider sind freilich im Durchschnitt gerade die Theologen nicht die Vorbilder dieser Toleranz, während doch wahre Theologie, d. h. wirklich wissenschaftliches Verständniss der Religion, sie zu ihrer natürlichen Frucht haben soll.

§ 43. Das Glauben ist eben so wenig eine besondere Art von **Willensact**; noch macht ein solcher mit seinem Product unmittelbar für sich einen selbständigen Bestandtheil des Glaubens aus: wohl aber hat jeder Glaubensact ein nothwendiges Willensmoment in sich.

1. Dass die Religion in einem **Thun** bestehe, kann eigentlich nur da als Meinung vorkommen, wo das Göttliche, zu dem in Beziehung zu stehn die Religion ausmacht, ein gegebenes äusseres Statut ist, welches bestimmte Leistungen verlangt, so dass dann in dieser Leistung die subjective Religion aufgeht. Woher aber das Statut selber stamme, wird nicht gefragt; genug, es ist als positive Voraussetzung da. Diese Auffassung der Religion hat nicht nur das lebendig Schöpferische jeder wirklichen Religion, sondern auch bereits den Process ihrer Veräusserlichung zu ihrer fertigen Voraussetzung hinter sich. Sie ist ein Versteinerungsproduct der Religion. Sie tritt übrigens nicht bloss da ein, wo die Religion in das Beobachten von Ceremonien, in den Gehorsam geistlicher Werke, sondern eben so gut auch da, wo sie in den Gehorsam gegen Glaubenssatzungen, in's Halten einer vorgeschriebenen Rechtgläubigkeit gesetzt wird. Denn das hier verlangte Glauben ist nichts als ein Thun, so gut wie irgend ein anderes gedankenloses oder ascetisches Werk: Fasten und Kasteien des Verstandes.[1])

[1]) Vgl. **Schenkel**, chr. Dogm. § 23.

2. Wie diese Auffassung der Religion erst ein Product ihrer Veräusserlichung, so ist eine andere, die sie ebenfalls wesentlich der praktischen Seite des Geistes zuweist, erst Product ihrer Auflösung in Moral, nämlich die: die Religion sei Bewusstsein der Pflicht als göttlichen Gebots.[1] Wie dort das göttliche Andere, auf das sich zu beziehn die subjective Religion des endlichen Geistes ausmacht, sich in eine objectiv feststehende Satzung veräusserlicht hat: so ist es hier im Begriff als blosses Postulat der praktischen Vernunft ganz in das Subject zurückgenommen zu werden. Uebrigens wird damit, dass die Religion der praktischen Vernunft zugewiesen wird, für sie ja gerade das Zusammenwirken beider Momente, des theoretischen und des praktischen, in Anspruch genommen, gegenüber der einseitigen Auffassung als eines blossen Wissens oder als eines blossen Thuns; wie denn ja auch in der That Kant seinen Religionsbegriff in gleicher Weise dem Afterdienst der Rechtgläubigkeit wie des statutarischen Ceremoniendienstes gegenüber gestellt hat. Auch die weitverbreitete Uebersetzung der Kant'schen Theorie in's Populäre, Rechtthun sei die wahre Religion, will ja nur sagen: als blosses „Glauben" sei sie noch nichts, wenn dieses Glauben sich nicht auch noch mit einem entsprechenden Thun verbinde. Die Zuspitzung dagegen auf den Sinn: das Rechtthun als solches bleibe als das einzig Reelle an der Religion übrig, ist eine Aufhebung derselben; denn da tritt das Rechtthun an die Stelle der damit abgedankten Religion.

3. Nicht nur geht aber die Religion nicht auf in ein Thun; sondern kein Thun, weder ein inneres noch ein äusseres, weder ein ethisches noch ein rituelles, bildet für sich auch nur einen selbständigen Bestandtheil der religiösen Thätigkeit. Jede Willensäusserung erhält erst dadurch religiösen Charakter und wird Moment religiöser Thätigkeit, dass sie aus einer Bewusstseins- und Gemüthsbeziehung auf Gott hervorgeht. Das Unendliche — diess macht aber in jeder Anschauungsform das Wesentliche des religiösen Objects aus — kann nie unmittelbares Object der Willensbeziehung sein, sondern wird es erst durch eine Bewusstseins- und Gefühlsvermittlung. Dass kein Thun als solches für sich selbständiger Bestandtheil religiöser Thätigkeit sei, spricht sich auch in dem Satz aus, dass es keine guten Werke gebe, d. h. keine solchen, die eo ipso, schon dadurch dass sie gethan werden, Gott wohlgefällig wären.

§ 44. Das Glauben ist ebensowenig eine besondere Art von Gefühl; noch macht ein solches mit seinem Inhalt unmittelbar für sich einen selbständigen Bestandtheil des Glaubens aus: wohl aber hat jeder Glaubensact ein nothwendiges Moment des Gefühls in sich.

1. Das Gefühl ist zuständliches Bewusstsein; Inhalt des Gefühls ist eine Bestimmtheit des fühlenden Subjects selbst, das im Gefühl unmittelbares Subject-Object, unmittelbares Fürsichsein ist. Im Gefühl geht das Ich nicht über sich selbst hinaus, wenn auch die Ursache für das vom Ich als Bestimmtheit seiner selbst Gefühlte eine Objectivität ausser ihm ist. Das Ge-

[1] Vgl. Schenkel, § 24.

fühl giebt dem Ich wohl Veranlassung nach dieser Ursache ausser ihm zu suchen; aber im Gefühl selbst bleibt das Ich bei sich selbst, ist sich darin nur einer Bestimmtheit seiner selbst bewusst. Inhalt des religiösen Gefühls ist ein unendliches Bestimmtsein des endlichen Ich, je in derjenigen Modification empfunden, die durch das Zusammensein dieses Bestimmtseins mit seiner jeweiligen endlichen Bestimmtheit, dem steten Product von Bestimmtwerden und Selbstbestimmung, bedingt ist. Wird nun aber diess Gefühl nicht etwa bloss für die primitive Erscheinungsform erklärt, in welcher der religiöse Wechselprocess im menschlichen Ich anhebe, sondern für das Wesen der Religion, so dass das Ich mit dem, dass es von seinem religiösen Gefühl aus zu Vorstellungs- und Willensacten fortgeht, eben damit auch aus dem specifisch religiösen Gebiete heraus- und in ein anderes überträte: so ist damit gesagt, dass die Religion selbst nur subjectiven Inhalt habe, was Objectives auch demselben als Ursache zu Grund liegen möge. Dass die Religion essentiell als Gefühl erklärt wird, kann ebensowohl in dem Sinn gemeint sein, dass ihr Unendliches etwas bloss im Subject Vorhandenes sei; als in dem Sinn, dass man die philosophische Frage nach dem objectiv Unendlichen und die Religion als Gefühl desselben möglichst von einander unabhängig halten will. Bekanntlich hatte es bei Schleiermacher, als er zuerst mit seiner Theorie von der Religion als Gefühl auftrat, sehr den erstern Sinn; später machte er nur den letztern geltend. Aber immerhin bleibt ihm der unmittelbare Inhalt der Religion selbst ein subjectiver, und Glaubenssätze haben ihm religiösen Gehalt nur als Ausdruck frommer Gefühlszustände, Aussagen über Gott und die Welt dagegen nur, sofern jene sich mittelbar darin reflectiren. Das in der Theologie Neubefruchtende und darum Epochemachende an Schleiermacher's Theorie von der Religion lag in der Idee, sie als wahrhaft einheitlichen und innergeistigen Process zu fassen. Allein in dieser Form einer Gefühlstheorie war sie unhaltbar und ist in dieser Unhaltbarkeit auch grossentheils aufgegeben. Die am treusten in Schleiermacher's Geist am Ausbau der Theologie arbeiten, modificiren seine Theorie von der Religion als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl mit Recht dahin, dass sie den Uebergang aus der Gefühlsform und dem „unmittelbar Geahnten in das vermittelt Gewusste und Gewollte" als eine Entwicklung innerhalb des Wesens der Religion selbst auffassen.[1]) In neuerer Zeit kommt es öfters vor, dass man von halb materialistischem Standpunkt aus die Religion, wenn man gnädig mit ihr umgehn will, als Gefühl, aber auch nur als diess, gelten lässt.

§ 45. Das Glauben ist endlich aber auch nicht in specifischem Unterschied von Denken, Fühlen und Wollen eine besondere Geistesfunction mit besonderm Organ für sich: — einfach darum, weil es eine solche neben jenen Grundfunctionen, in welchen das Wesen des Geisteslebens, der actus purus des Geistseins besteht, überhaupt nicht giebt.

---

[1]) Vgl. A. Schweizer, christl. Glaubensl. I. § 30. Romang, natürl. Religionsl. § 9 u. ff.

1. Die Einseitigkeit, die Religion wesentlich nur Einer Function des Geistes zuzutheilen, — das Ungenügende, sie aus einer blossen Combination derselben zusammenzusetzen, — das Bedürfniss, ihr specifisches Wesen auch psychologisch einheitlich aufzufassen, — die Einsicht, dass ihre Reduction auf das Gefühl, die aus diesem Bedürfniss entsprungen ist, dazu nicht ausreicht und überdiess ihre objective Wahrheit bedroht: diess alles kunnte wohl darauf führen, ein besonderes Organ zu suchen, dessen ganz ursprüngliche und unmittelbare Function, unabhängig von den übrigen natürlichen Geistesfunctionen, die Religion wäre. Bekanntlich glaubt Schenkel im Gewissen diess Organ entdeckt zu haben, und baut daher sein System der Dogmatik auf diesem „Standpunkt des Gewissens" auf. Allein diess Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes ist nicht sowohl eine Entdeckung, als eine Erfindung. Schenkel's Intention damit war sowohl in wissenschaftlicher als in praktischer Hinsicht löblich und aller Beachtung werth; aber die Begründung ruht auf dem Sand einer ganz willkürlichen Psychologie, und der ganze Aufbau des Systems beweist überall, wo es sich wirklich auf diese Basis gründen will, deren unhaltbare Willkür.

2. Die ganze psychologische Anschauungs- und Redweise Schenkel's, die ihn nach einem besondern Organ für die Religion suchen lässt, ist eine durchaus ungeläuterte und willkürliche, bei der wir wohl von verschiedenen Organen des menschlichen Geistes zu hören, aber vom Wesen des Geistes, dessen wesentliche Momente diese sogenannten Organe sind, nichts zu erfahren bekommen. Vorab ist — nach Schenkel[1]) — die Vernunft ein Organ des Geistes, das nicht zu leisten vermag, was doch in der Religion thatsächlich als Leistung des Geistes vorliegt. Sie kann nämlich nur von endlichen Dingen ein adäquates Wissen zu Stande bringen, vom Unendlichen aber nur ein inadäquates; nämlich nur ein solches, das am Ende des Endlichen das Unendliche zwar nothwendig postulirt, aber selbst nicht erfassen kann; nun aber erfasst in der Religion der menschliche Geist gerade auf eine positive Weise und nicht bloss in Form eines Postulates Gott: — „also kann die Religion keine Aeusserung der Vernunft sein; die Vernunft ist ganz und gar kein religiöses Vermögen." Schenkel versteht unter Vernunft ausschliesslich, was man sonst speciell Denkvermögen nennt. So erklärt sich diess Dictum, das sonst verwunderlich klänge, wenn man an den allgemeinen Begriff von Vernunft denkt, nach welchem man unter derselben überhaupt die Geistespotenz des menschlichen Ich, das objectiv Geistige zu vernehmen und subjectiv Geistiges, Gedanken, Ideen zu produciren versteht und auf diess hin vom Menschen sagt, gerade als vernünftiges Wesen habe er Religion. Sehn wir von diesem Sprachgebrauch ab und nur auf die Sache, die Schenkel damit im Auge hat, so können wir ihm gern anerkennen, dass er eine in den meisten Punkten zutreffende Kritik übt am Religionsbegriff sowohl der altorthodoxen (§ 21) als der rationalistischen Schule (§ 22), welche beide die Religion einseitig wesentlich als ein Wissen fassen. Und eben so treffend ist, was er über die andere Einseitigkeit sagt, welche die Religion

[1]) 7 Lehrstück, § 21 ff.

in eine blosse Willensäusserung setzt, über den Religionsbegriff des römischen Katholicismus (§ 23) und den der Moralisten (§ 24).

Endlich die Herleitung der Religion aus dem Gefühl.[1] Da lässt sich — nach Schenkel — von vornherein darüber streiten, ob das Gefühl überhaupt ebenfalls der menschlichen Geistesseite angehöre, wie unzweifelhaft Vernunft und Wille. Wir staunen: woher dieser Zweifel, ob das Gefühl überhaupt zum Geiste gehöre? Weil es ja ganz sinnliche Gefühle gebe. Als ob nicht der Denk- und Willensprocess des menschlichen Ich nicht ebenso sehr vom Sinnlichen ausginge wie der Gefühlsprocess, und als ob dieser letztere nicht ebenso gut das wirkliche Geistsein des menschlichen Ich zum Ziel hätte wie der Denk- und Willensprocess; als ob nicht überhaupt diese drei Processe die wesentlich constituirenden Momente des Geistwerdens des menschlichen Ich wären, so, dass sie nur in ihrer Einheit das Wesen des Geistes ausmachen. Trotzdem Schenkel hier eine absonderliche Psychologie verräth, ist doch auch hier wieder seine Kritik der Herleitung der Religion aus dem Gefühl scharfsinnig und richtig. Er deckt mit Recht den wunden Fleck an Schleiermacher's Religionsbegriff darin auf, dass im Gefühl das Ich nicht aus seiner Subjectivität heraus und zu einer Objectivität sich gegenüber komme. Diess Verdienst des kritischen Theils von Schenkel's Erörterung des Religionsbegriffs ist ohne Rückhalt anzuerkennen. Allein Irriges kann man schon richtig kritisiren, wenn man auch selbst nicht auf der rechten Fährte ist.

3. Aber nun Schenkel's eigener Religionsbegriff.[2] Vernunft, Willen und Gefühl hat er als Organe des Geistes so beschrieben, wie sie offenbar nicht im Stande sind das zu leisten, was in der Religion doch thatsächlich vorliegt; es muss also ein besonderes Organ für diese gesucht werden: als dieses greift Schenkel das Gewissen auf. Das Gewissen nun ist allerdings ein religiöses Phänomen im Menschen und zwar das wegen seines specifischen Charakters bekannteste und für die Erkenntniss des Wesens der Religion instructivste (s. § 31). Wird daher das Gewissen nur richtig beschrieben, d. h. sein wesentlicher Inhalt hervorgehoben (wobei die Form der Beschreibung natürlich von der Auffassung des Wesens abhängt; diess in Abzug gebracht, ist Schenkel's Beschreibung in der That so weit anzuerkennen, dass sie alle wesentlichen Momente des Gewisseninhalts besser und vollständiger zusammenfasst, als diess in den meisten Gewissenstheorien der Fall ist), wird also der wesentliche Inhalt des Gewissens richtig beschrieben, — wird dann weiter noch alles mit unter das Gewissen befasst, was sonst noch im Wesen der Religion liegt und daher in andern religiösen Vorgängen hervortritt, wenn auch nicht in dem, den man nun einmal sonst speciell mit dem Namen des Gewissens bezeichnet, — wird diess so beschriebene und so erweiterte Gewissen dann als ein besonderes Organ des menschlichen Geistes aufgefasst: so hat man mit all dem richtig herausgebracht, was man suchte: ein Organ, als dessen Leistung kann aufgezeigt werden, was die übrigen Geistesorgane in der That nicht zu leisten vermochten, also ein ganz besonderes, specifisches Religionsorgan.

[1] 8 Lehrstück, § 25 ff. [2] 9 Lehrstück, § 29 ff.

4. Es ist in dieser Rechnung nur Ein Fehler, der aber einen Strich durch die ganze Rechnung macht. Das Gewissen ist ein religiöses Phänomen im Menschen, also ein Phänomen der Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, unendlichem und endlichem Geist. Als diess ist es einheitliches Product beider Factoren, und zwar so, dass der des unendlichen Geistes principiell vorausgeht, so dass also zuerst zu bestimmen ist, was an der Erzeugung des Gewissens, wie jedes andern religiösen Phänomens, diesem und nicht dem endlichen Geiste zufalle, und dann erst, was demgemäss des letztern Antheil daran sei. Vergisst oder versäumt man aber diess, geht man direct vom Menschen aus, als ob er für sich allein die causa efficiens der religiösen Phänomene in seinem Geistesleben sein müsste, sucht man in ihm für die Bewirkung der religiösen Vorgänge, die eben Product zweier Factoren, des unendlichen Geistes und des endlichen Ich, sind, ein zu solchem Effect tüchtiges Organ: so muss man freilich darauf gerathen, ein ganz einziges Organ zu statuiren; denn jedes wirkliche Organ des menschlichen Geistes ist natürlich nicht im Stande für sich zu leisten, was eben in Wahrheit Product der Wechselbeziehung zweier Factoren, Gottes und des Menschen, ist. Alle Theorien, welche die Religion nur so kurzweg aus einem menschlichen Vermögen herleiten wollen, sind eben desswegen nicht bloss darum einseitig, weil sie sich dabei wesentlich an Ein Vermögen halten; sondern sie sind von vornherein unzulänglich und bringen es zu einer bloss subjectiven Religion ohne objectiven Inhalt, weil sie den objectiv göttlichen Factor dabei ausser Rechnung lassen. An all diesen Theorien hat Schenkel den Nerv des Fehlers richtig getroffen; dann aber geht er hin und corrigirt diesen Fehler, das Fehlen wirklicher Objectivität des Göttlichen in jeder Herleitung der Religion bloss von menschlichen Organen, so, dass er sie doch auch wieder in analoger Weise von einem menschlichen Organ herleitet, dem er nun aber jenes Fehlende einfach zulegt. Dadurch bekommt nun allerdings dieses so ausgestattete Organ ein ganz specifisches Aussehen und erscheint als geeignet zur Leistung der Religion; allein das jedem Organ des menschlichen Geistes für sich allein zu dieser Leistung Fehlende hat er eben nur auf eine mystische, d. h. unvermittelte Weise diesem Organ zugetheilt. Er hat nämlich das objectiv göttliche Moment der Religion unvermittelt in ein menschliches Geistesorgan verlegt und diesem mysteriös zugeschrieben, während die nüchtern wissenschaftliche Betrachtung beide erst ihrem Begriff gemäss unterscheidet und dann deren Vermittlung zum gemeinsamen Product sucht. Die nüchterne Betrachtung der Religion aber ist die: wenn man einmal das allgemeine Wesen der Religion als Wechselbeziehung des unendlichen und des endlichen Geistes im Leben des endlichen Geistes gefunden hat, so geht man für die Erklärung der einzelnen religiösen Thatsachen von dem aus, was dabei das principielle Prius ist, vom göttlichen Moment, von der Selbsterweisung des unendlichen Geistes im endlichen, von der Offenbarung; und dann sieht man zu, durch was für Acte der endliche Geist selbst sich jene aneignet, so, dass das religiöse Phänomen als das Product beider Factoren in ihm zu Stande kommt. Man wird hier fast erinnert an das: was kein Verstand der Verständigen sieht etc. Denn in der That, gegenüber all den Theorien, die, wie immer sie auch Gott voraussetzen, doch beim Suchen

nach der specifisch religiösen Thätigkeit des Menschen sich stets so gebehrden, wie wenn diese erst den Inhalt der Religion produciren müsste, hat die ganz naive supranaturalistische Anschauung, dass der menschliche Glaube erst durch die göttliche Offenbarung ihren Inhalt bekomme, im Kern einfach Recht. Nur dass das wissenschaftliche Denken, von den innergeistigen religiösen Thatsachen ausgehend, analysirt, was an diesen das Moment sei, welches, streng logisch genommen, unendlichen Geist, und welches dagegen das menschliche Ich selbst als endlichen Geist, zum activen Subject habe, damit das thatsächlich im menschlichen Geist vorliegende religiöse Phänomen wirklich zu Stande kommen kann. Dabei redet man aber dann nicht von „Organen" des Geistes für dieses und jenes so, dass der Geist, der diese Organe regiert, als x hinter den Coulissen bleibt, und auch nicht so, dass das Product als Product dieses Organs geltend gemacht wird. Sondern man fragt einfach, worin der actus purus des Geistesprocesses des menschlichen Ich bestehe, was seine constituirenden Momente ausmache, und wie diese, die in ihrer Einheit der Geist **sind** — die Vorstellung mag sie sich dann einzelnen unter dem Namen Seelenvermögen veranschaulichen —, an jenem religiösen Process als dessen constituirenden Momente von menschlicher Seite betheiligt seien. Was als Phänomen im menschlichen Geiste vorliegt, kommt menschlicherseits durch sie zu Stande. Was so beschrieben wird, dass es durch sie nicht zu Stande kommen könnte, wäre eben damit auch nicht wirkliche Thatsache, sondern nur Einbildung; diese Einbildung aber wäre dann doch wenigstens ihr Product. Mit kurzen Worten: um den activen Antheil des menschlichen Geistes an der Thatsache der Religion in ihm zu erklären, dazu reicht — den unendlichen Geist, der sich in ihr offenbart, als das principielle Prius immer vorausgesetzt — die menschliche Vernunft ganz einfach aus, wenn wir unter Vernunft allgemein die Geistespotenz des menschlichen Ich verstehn, die Potenz, aus bloss animaler Seele, Entelechie des natürlichen Individuums, durch den Denk-, Willens- und Gefühlsprocess wirklicher Geist, persönliches Ich zu werden, zum realen Fürsichsein seiner Insichseins zu kommen. Ueber seine Vernunft, die in der Einheit von Denk-, Willens- und Gefühlsthätigkeit sein Wesen als Geist ausmacht, hat und braucht das menschliche Ich überhaupt kein anderweitiges besonderes Organ mehr. Auch für die Religion nicht. Er soll ja die Religion gar nicht allein erzeugen; das könnte er allerdings nicht, weder mit der Vernunft, noch mit einem andern Organ. Sie ist gemeinsames Product seines und des göttlichen Geistes, und für **seine** Function in dieser Wechselbeziehung reichen jene „Organe", d. h. die natürlichen Functionen, in denen sich seine Vernünftigkeit bethätigt, exact aus. **Schenkel** sieht ein, dass die bekannten Functionen des menschlichen Geistes die Leistung der Religion in ihrer göttlichen Objectivität nicht hervorbringen können; er meint darum nach einem andern Organ des Geistes suchen zu sollen, welches das vermöchte; er glaubt ein solches im Gewissen gefunden zu haben: aber das Gewissen ist eben schon ein religiöses Product beider Factoren, des göttlichen und des menschlichen, und nicht bloss menschliches „Organ". Darum ist, was **Schenkel** dem Gewissen zuschreibt, im Ganzen wohl richtig; aber dass er der menschlichen Thätigkeit in ihm mehr und specifisch anderes zuschreibt als der menschlichen Thätigkeit von Denken, Wollen und Fühlen

sonst, das ist pure Illusion. Vielmehr sind es auch im Gewissen wieder diese drei Thätigkeiten der Vernunft, in denen das menschliche Geistsein besteht, welche als der menschliche Factor mit dem göttlichen zusammen die Thatsache des Gewissens bewirken. Durch diesen menschlichen Factor ist im Gewissen, das durch seinen göttlichen Factor ein Moment der Unmittelbarkeit, der Heiligkeit, der Absolutheit hat, zugleich das andere Moment des endlich Vermittelten und damit selbst Endlichen jedes wirklichen Gewissens bedingt. In jedem Menschen hängt, was das Gewissen ihm sagt, allerdings nicht bloss von den Factoren seiner Subjectivität ab, wohl aber von der absoluten, göttlichen Norm einer- und von den Factoren seines eigenen endlichen Denkens, Fühlens und Wollens andrerseits, ist Ausdruck jener in ihrer Vermittlung durch diese. Wie im Gewissen selbst die absolute ethische Norm, der göttliche Wille, sich nur in der Vermittlung durch alle endlichen Factoren der sittlichen Geistesbildung offenbart: so können wir auch in der wissenschaftlichen Betrachtung des Gewissens ebenfalls nur durch diese Vermittlung hindurch zur Erkenntniss der objectiven religiösen Wahrheit kommen und haben an ihm nicht etwa ein unmittelbares Organ absoluter Erkenntniss derselben.

5. Hier ist nun der Punkt, wo sich Schenkel's Gewissenstheorie auch in ihrer Anwendung als durchaus unstatthafte Willkür herausstellt. Die Intention Schenkel's mit seiner Theorie war — wie gesagt — löblich: der Religion überhaupt allem äussern Zwang gegenüber die unantastbare Freiheit mit nur innerer Verantwortlichkeit zu sichern, welche das allgemeine Bewusstsein wenigstens dem Gewissen zuerkennt. Aber die Verwendung dieser Gewissenstheorie, um die Wissenschaft der Glaubenslehre darauf zu bauen, schlägt unversehens in's Gegentheil aus: in die Anmassung, aus dem eigenen Gewissen heraus mit all dem Anspruch auf Unmittelbarkeit und Heiligkeit, den das Gewissen hat, allen Andern vorschreiben zu wollen, was auch ihsen das Gewissen zu sagen habe. Das Gewissen eines jeden ist jeden Augenblick bedingt durch alle Factoren der natürlichen Bildung seines Geistes. Diess ist auch bei Schenkel's Gewissen der Fall. Das Gewissen, auf dessen Aussagen er in seiner Dogmatik als auf eine letzte inappellable Instanz zurückgeht, ist nicht das Gewissen an und für sich, sondern auf jedem Punkt ein Gewissen, das eben durch das Schenkel'sche Denken vermittelt ist, von diesem seine bestimmte Form und Fassung hat und von diesem gelernt hat, was es aussagen soll. Dieses Schenkel'sche Denken also ist es, was unter dem Titel Gewissensaussage das abweichende Denken Andrer als getrübtes Gewissen richtet. Diese Willkür ist die durchaus nothwendige Consequenz einer Theorie, die das Gewissen als unmittelbares und ursprüngliches Organ der Religion, gegenüber den andern Vermögen des Geistes, will geltend machen.

§ 46. Das Glauben ist vielmehr, seiner psychologischen Form nach, die stets durch die Thätigkeit aller drei Momente des menschlichen Geisteslebens sich vermittelnde Aneignung der principiell vorausgehenden Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes zum Inhalt des eigenen endlichen Geisteslebens.

Nach allem Vorhergehenden haben wir nun nur noch kurz zusammenzufassen:

1. Das Glauben, der religiöse Act des Menschen, oder genauer, das Moment menschlicher Activität in der Religion, vollzieht sich durch keine andere Geistesthätigkeit als durch die, welche überall das Geistsein des menschlichen Ich ausmachen; es ist nicht etwas andersartiges und besonderes für sich. Es ist ein Moment der Vernunftthätigkeit des Menschen und verläuft daher innerhalb der im Wesen dieser gegebenen Formen und Normen.

2. Es fällt unter keine einzelne der drei Thätigkeiten, die in ihrer Einheit den actus purus des Geistseins essentiell ausmachen, ist nicht eine blosse Art von Denken, oder von Wollen, oder von Fühlen; auch in dem Sinn nicht, dass natürlich von derjenigen Thätigkeit aus, der es seinem Wesen nach unmittelbar angehörte, die andern dann mittelbar mitberührt würden.

3. In jedem einzelnen religiösen Act sind alle drei Thätigkeiten in Function, und zwar nicht so, dass jede für sich einen fertigen Beitrag dazu lieferte, der als solcher nun, auch für sich genommen, wenigstens einen Bestandtheil des religiösen Inhalts, wenn auch nicht den ganzen, bildete.

4. Sondern jeder religiöse Act des menschlichen Ich, als Correlat der göttlichen Offenbarungsthätigkeit, vollzieht sich als ein einheitlicher Vernunftact des Ich, der somit eine Thätigkeit wie des Denkens, so des Wollens und des Fühlens als Moment, aber nur als Moment in sich schliesst. — Schenkel findet die Aeusserung von Nitzsch treffend, dass von einem Versuch, die Functionen des Denkens und Wollens gleichmässig mit dem Gefühl an der religiösen Function participiren zu lassen, nur unter denen die Rede sein könne, welche nichts erklären, oder alles unerklärlich machen wollen.[1]) Es kommt nur darauf an, wie dieser Versuch unternommen wird. Ihn von vornherein verwerfen, heisst sich für unfähig erklären, die Einheit eines Begriffs durch die Vermittlung seiner Momente durchzuführen, und heisst zum voraus das Verständniss der innern Einheit des Geistes überhaupt aufgeben. Jener Vorwurf mag gegen Versuche im Recht sein, welche die Einseitigkeit, die in der Zuweisung der Religion an Eine Geistesthätigkeit liegt, durch blosses Combiniren ausgleichen wollen; uns berührt er nicht.

Jeder religiöse Act des Menschen hat sein Ich als endlichen Geist zum Subject; zum Object hat er Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes in ihm und für ihn, und seinen Inhalt bildet die Subjectivirung dieser für ihn sich aufschliessenden göttlichen Objectivität zu einer durch sie bestimmten Selbstbestimmung des menschlichen Ich.

Sowohl wenn wir jeden religiösen Act psychologisch zergliedern, als wenn wir es aus dem allgemeinen Begriff der Religion, Wechselbeziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist im Selbstbewusstsein des endlichen, ableiten, durch was für Momente von Geistesthätigkeit sie sich vom endlichen Geist aus verwirklichen müsse, also sowohl wenn wir analytisch, als wenn wir deductiv verfahren, ergeben sich als die nothwendig constituirenden Momente des religiösen Actes von Seite des endlichen Geistes: 1) ein irgendwelches

[1]) Nitzsch, System der christl. Lehre, § 10. — Schenkel a. a. O. S. 131.

Bewusstsein vom Unendlichen ihm gegenüber[1]), ein Denkact; 2) ein Bestimmtsein des endlichen Ich in sich selbst durch diess objective Bewusstsein, ein Gefühlsact, und 3) eine von diesem Bestimmtwerden sollicitirte Selbstbestimmung, ein Willensact. In ihrer Einheit und nur in dieser vollzieht sich der religiöse Act des endlichen Geistes, seine Selbstbeziehung auf den sich für ihn aufschliessenden unendlichen Geist. Ein Bewusstsein vom Unendlichen, in welcher Form es sich vollziehe, ist als Denkact für sich noch kein religiöser Act. Nur unsre Abstraction kann im religiösen Act das Moment des Denkacts für sich fixiren; in der religiösen Wirklichkeit vollzieht er sich nicht für sich. Kein unendliches Gefühl, d. h. Gefühl von einem unendlichen Bestimmtsein, ist als solches schon religiöser Act, religiöses Gefühl; sondern es ist diess nur dadurch, dass in diesem Unendlichen, dessen das Ich als Gefühl in einer Bestimmtheit seiner selbst inne wird, dem Bewusstsein des Ich ein Anderes gegenübertritt, wodurch erst ein solches unendliches Gefühl sich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl herausstellt. Abgesehen von einem solchen Bewusstseinsmoment mag das Gefühl wohl seinem objectiven Grund nach auf einer schlechthinigen Abhängigkeit beruhn; aber seinem subjectiven Inhalt nach wird es erst durch jenes Bewusstseinsmoment schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und darin zugleich Gefühl der Freiheit von der eigenen endlichen Weltbestimmtheit in der schlechthinigen Abhängigkeit von diesem objectiv Unendlichen, was, genauer betrachtet, den Inhalt jedes religiösen Gefühls ausmacht. Und endlich das Moment der Willensthätigkeit im religiösen Act kann sich in diesem gar nicht als Willensact für sich vollziehn. Die Selbstbestimmung aus dem Unendlichen als Grund und auf das Unendliche hin als Zweck kann das Ich, das nicht selbst das Unendliche ist, nur aus seiner als Gefühl subjectivirten Bestimmtheit durch das Unendliche und im Bewusstsein des Unendlichen sich gegenüber vollziehn; ein Willensact, der für sich religiös wäre, religiösen Inhalt hätte, ist so unmöglich als sich selbst am eigenen Haar in die Luft zu ziehn. Man analysire nur einmal, worin jeder Gewissensprocess — auch hiefür die instructivste religiöse Erscheinung — von Seite des menschlichen Ich bestehe, was für Momente zu demselben zusammenwirken. In jedem Gewissensact findet sich irgend ein Bewusstsein eines unendlichen Willens dem eigenen gegenüber, — ein irgendwelches Afficirtsein in sich selbst in diesem Bewusstsein, — und eine irgendwelche Reaction aus diesem Afficirtsein heraus. Keines dieser drei Momente ist das Gewissen; keines fehlt im Gewissen: es besteht nur in ihrer Einheit. Schenkel, der das Zusammenwirken der drei Grundthätigkeiten des menschlichen Geistes zum religiösen Acte verwirft, bestätigt

[1]) Kein Leser, auch wenn ihn sonst abstract logische Ausdrücke für religiöse Dinge frostig anwehn, stosse sich hier an der ganz abstract allgemeinen Bezeichnung des Göttlichen. Es passt hier keine andere, um das logische punctum saliens in allen religiösen Acten zu bezeichnen. Jeder mag bei dem „Unendlichen" ganz so an Gott denken, wie er ihn in seinem eigenen Glauben vor seinem Bewusstsein hat. Das Gesagte trifft für Alle zu; es drückt eben das Allgemeine in allen möglichen Gottesvorstellungen aus, durch das sie Gottesvorstellungen sind nnd ohne das allein sie es nicht sind, oder aufhören es zu sein.

unwillkürlich was er verwirft selbst dadurch, wie er richtig in seinem Gewissen ein unmittelbares und untrennbares Zusammensein aller drei Momente nachweist; nur dass er sie nicht als Acte der sonstigen „Organe" des Geistes fasst, sondern sie dem Gewissen als einem besondern für sich zutheilt. Was Schenkel für gute Intentionen mit seiner Gewissenstheorie hat und was er von ihr aus Richtiges über alle einseitigen Religionsbegriffe sagt, das gilt nicht nur auch, sondern das gilt erst mit vollem Recht vom Standpunkt des hier erörterten Religionsbegriffs aus.[1])

2. Der psychologische Entwicklungsgang des Glaubens.

§ 47. Das Glauben oder die subjective Religion entwickelt sich in denselben Formen, in welchen überhaupt der psychologische Process, durch den das Individuum ein geistiges Ich wird, dem Wesen des Geistes gemäss vor sich geht. Die psychologische Grundform dieses Processes ist in aller empirischen Wirklichkeit religiösen Lebens enthalten, aber in unendlicher Variation.

1. Weil der religiöse Act nicht etwas Specifisches, ganz Einzigartiges für sich ist, sondern sich durch die natürlichen Geistesthätigkeiten vermittelt, so lässt sich die Religion nach ihrer subjectiv menschlichen Seite, so, wie sie unmittelbar als empirische Erscheinung im Menschheitsleben vorliegt, als Product der natürlichen Geistesentwicklung des Menschen und der Menschheit erkennen, und ihre einzelnen Erscheinungen sind auch zunächst von dieser Seite aufzufassen. Einseitig und unwahr wird diese Weise der Betrachtung erst, wenn dabei die Hauptsache vergessen wird, dass diess alles sich nur als Correlat der principiell vorausgehenden objectiv göttlichen Offenbarung im endlichen Geist entwickelt, dass also immer ein objectiv göttlicher

[1]) Um das specifische Wesen des religiösen Acts, aus was für Momenten der drei Grundfunctionen des menschlichen Geistes er einheitlich bestehe, auch in einen einheitlichen Ausdruck zusammenzufassen, hatte ich seiner Zeit (in m. freien Theologie, Tübingen 1844) die Religion als praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten definirt. Das „Bewusstsein des Absoluten" sollte das Moment des objectiven Bewusstseins, — das „Selbstbewusstsein" das Gefühlsmoment. — das „praktische" das Willensmoment darin bezeichnen, der Ausdruck „praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten" aber all diese Momente zur Einheit eines Geistesactes zusammenfassen. Ich hatte dabei noch naiv erwartet, kein verständiger Leser werde das so missverstehn und kein ehrlicher es so verdrehn, als ob ich damit ein menschliches Selbstbewusstsein meine, welches sich selbst die Absolutheit zuschreibe. Ich habe aber erfahren müssen, dass der Ausdruck doch missverstehbar und verdrehbar sei. Dass er wegen der ungewöhnlichen Bedeutung, in der hier das „praktisch" zu nehmen war, vielleicht nicht ganz geschickt ist, gebe ich zu. Diess aber zugegeben, muss ich jene Definition der Religion immer noch dem Inhalt nach für durchaus zutreffend halten; wohlverstanden in dem Sinn, dass damit nur ihr menschliches Moment, die subjective Religion, das Wesen des Glaubens definirt ist.

Inhalt darin ist, den der menschliche Geist als solcher auf jene natürliche Weise nicht etwa aus sich erzeugt, sondern vielmehr nur sich zur subjectiven Wirklichkeit aneignet. Diese naturalistische Einseitigkeit in der Auffassung der Religion ist aber nur der natürliche Rückschlag gegen die andere supranaturalistische, die irgendwelche religiöse Erscheinung als unmittelbare Offenbarung und nicht zugleich als natürlich psychologisches Product des menschlichen Geistes auffasst und beurtheilt.

2. Es ist Aufgabe der Religionsphilosophie, die natürliche Entwicklung des religiösen Geistes psychologisch durchzuführen, und Sache der allgemeinen Religionsgeschichte, diess in der Geschichte nachzuweisen. Hier haben wir nur wenigstens die Hauptmomente kurz zu bezeichnen, wie sie dann nachher bei der Aufgabe, die Genesis des Dogma's wissenschaftlich zu begreifen, in Betracht kommen.

§ 48. Das erste Moment des Glaubensprocesses im Menschen, dessen Dasein empirisch zunächst bloss das eines endlichen Naturwesens ist, ist ein **Gefühl des Uebersinnlichen**, d. h. ein unmittelbar zuständliches Innewerden eines Bestimmtseins seiner selbst in seiner sinnlichen Natürlichkeit durch die ihm als Potenz und Trieb immanente, aber seiner unmittelbaren sinnlichen Naturbestimmtheit transcendente Geistesbestimmung. Als das subjectiv menschliche Correlat zu der unmittelbaren Gottesoffenbarung im Vernunfttrieb ist diess primitive religiöse Gefühl auch als **unmittelbares Gottesgefühl** zu bezeichnen.

1. Das erste Moment des geistigen Processes, wie die Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes vom endlichen Geist subjectivirt wird, — und nur von dem ist hier die Rede —, ist weder zu verwechseln mit der im vorigen Abschnitt betrachteten allgemeinen psychologischen Grundform aller religiösen Acte, noch als eine empirisch vorliegende erste Erscheinungsform für sich zu nehmen, sondern nur als das erste, wovon unsre Analyse, wie der objective Inhalt der Religion sich im menschlichen Geist subjectiv verwirklicht, auszugehen hat.

2. In diesem Gefühl des Uebersinnlichen ist das Uebersinnliche nicht ein Object **für** das Ich, sondern nur ein Objectives unmittelbar **im** Ich, nämlich das objective Vorhandensein seiner Geistesbestimmung in ihm, das als Subject noch blosses Sinnenwesen ist. Diess Uebersinnliche ist auch schon hier identisch mit dem Unendlichen; denn es ist das, was das Ich über seine jeweilige endliche Bestimmtheit hinausführt. Wir können daher jenes im religiösen Process primitive Moment auch Gefühl des Unendlichen nennen; nur verbinde man mit diesem Begriff nicht verschwimmende Vorstellungen. Unmittelbares Gottesgefühl können wir es nach seinem objectiven Inhalt nennen; denn es ist allerdings thatsächlich ein Bestimmtsein durch Gott, was den objectiven Inhalt dieses subjectiven Gefühls ausmacht; nur ein **Bewusstsein** von Gott ist es noch nicht.

§ 49. Der in diesem subjectiven Gefühl liegende objective Vernunfttrieb giebt dem Denkvermögen des Ich den Impuls, als Ahnung über die unmittelbare Wahrnehmung seiner sinnlichen Naturwelt hinauszutasten nach dem übersinnlichen und ihm als noch sinnlichem Bewusstsein eben damit übernatürlichen und überweltlichen Object, von dem es sich subjectiv afficirt fühlt.

1. Der psychologische Begriff des Ahnens ist diess Aussichhinaustasten des Bewusstseins nach einer Objectivität für etwas subjectiv Gefühltes, entsprechend dem Sehnen im Willensprocess. Wer nun das Wesen der Religion überhaupt in die Ahnung setzt, der spricht zwar nicht ihrem Inhalt an und für sich die Objectivität ab, wohl aber jeder bestimmten Form, in der das Ich ihn hat; denn diese schwebt ihm zwischen etwas nur subjectiv Gefühltem und einer dafür erst gesuchten Objectivität. Die Ahnung macht nicht das Wesen der Religion, wohl aber die Triebfeder des religiösen Suchens aus.

2. Uebersinnlich, übernatürlich und überweltlich sind hier immer gleichbedeutend, natürlich aber nur relativ zu nehmen vom jeweiligen Stand des Bewusstseins aus, das wir in seiner religiösen Entwicklung verfolgen.

§ 50. Zunächst heftet sich aber diese Ahnung des Uebersinnlichen, Uebernatürlichen, Ueberweltlichen selbst wieder an Objecte der natürlichen Wahrnehmung, mit denen sie das gesuchte Uebernatürliche zu verknüpfen irgendwie veranlasst wird.

Auf diesem Standpunkt der Entwicklung des religiösen Bewusstseins bleiben die sog. rohen oder unmittelbaren Naturreligionen; innerhalb jeder höhern Stufe objectiver Religion macht diess das Wesen des Aberglaubens aus. Das, wodurch das Bewusstsein zur speciellen Fixirung einer religiösen Anschauung veranlasst wird, giebt die natürliche Erklärung für dieselbe; aber nur eben für diese specielle Form der Anschauung. Zu meinen, dass damit der innere Grund des religiösen Glaubens erschöpft oder auch nur wesentlich berührt sei, macht die Oberflächlichkeit, die Geist- und Geschmacklosigkeit des Standpunkts der Natürlicherklärung der Religion überhaupt aus.

§ 51. Durch den innern Widerspruch zwischen dem natürlichen Object und der mit ihm verknüpften übernatürlichen Bedeutung wird das Bewusstsein in dem Grad, als derselbe sich ihm fühlbar macht, getrieben sich eine Vorstellung von dem Uebersinnlichen hinter der natürlichen Sinnenwelt zu bilden, deren Form es sich aber von dieser letztern abstrahirt.

1. Der Uebergang vom Vorigen, der Anschauung des Göttlichen unmittelbar in einem Naturobject, zur blossen Vorstellung des Göttlichen hinter der natürlichen Sinnenwelt ist natürlich fliessend, da einerseits schon dort das Sinnenobject nicht als solches für das Göttliche genommen wird, sondern nur,

indem sich damit eine darüber hinausreichende Idee (Idee in der untersten Erscheinungsform des Begriffs Idee) verbindet, andrerseits aber jede Vorstellung ihre Form ebenfalls von der Sinnenwelt hernimmt.

2. Die Form der Vorstellung bedingt nicht und bezeichnet daher auch nicht eine bestimmte Stufe von Religion. Sie giebt, unendlicher Variation und Entwicklung zur Geistigkeit fähig, dem Glauben auf allen Stufen seiner Entwicklung ihre Anschauungsform. Es giebt aber Stufen der Religion, deren religiöser Charakter gerade dem psychologischen Wesen der Vorstellung conform ist, während in einer zur wirklichen Geistigkeit sich erhebenden Religion, in dem Maass, als diess wirklich ihr innerster Kern ist, der Widerspruch, der jeder Vorstellung von Haus aus anhaftet, durchbricht, zunächst so, dass das religiöse Bewusstsein sich gerade nur in recht widerspruchsvollen Vorstellungen genug thun kann; dann aber so, dass ein Kampf entsteht, die Vorstellungen zu durchbrechen.

§ 52. Von ihrer psychologischen Genesis her ist jede religiöse Vorstellung abstract sinnlich; sie ist Anschauung einer Idee, und schliesst somit einen Widerspruch in sich zwischen ihrem geistigen Inhalt und ihrer sinnlichen Anschauungsform; zwischen dem, was das Bewusstsein darin hat, und dem, wie es diess darin hat.

Siehe die Ausführung über das Wesen der Vorstellung zu § 20. Dort war zunächst von der vorstellungsmässigen Auffassung der Religion die Rede; hier handelt es sich um die Vorstellung in der Religion selbst, als Moment des religiösen Processes.

§ 53. Die Form der Vorstellung macht zwar weder das Wesen der Religion selbst aus, noch ist sie auch nur die vom Wesen der Religion unabtrennbare Form ihres Bewusstseinsmomentes; wohl aber ist sie dem religiösen Bewusstsein selbst die unmittelbar natürliche, so dass dieses als religiöses nicht den directen Impuls fühlt, den der Vorstellung immanenten Widerspruch zu heben, aus Gründen, die einerseits im Wesen der Religion und andrerseits in der psychologischen Natur der Vorstellung liegen. Für's erste nämlich geht das gegenständliche Bewusstsein, wie es Moment des religiösen Acts selbst ist (§ 42. 46), einfach auf das Object der religiösen Beziehung, als Ueberzeugtsein von demselben, und nicht auf die theoretische Vermittlung dieser Ueberzeugung; ist nur Vernunft- und nicht zugleich Verstandesthätigkeit. Für's zweite ist der Inhalt der Religion ein realer Wechselprocess zwischen dem endlichen Ich des Menschen und Gott als einer ihm objectiv gegenüberstehenden unendlichen Macht: nun ist aber die Form der Vorstel-

lung, welche die Factoren und Momente eines geistigen Processes einander wie äussere Realitäten gegenüberstellt, dem Bewusstsein hiefür gerade der unmittelbar entsprechende Ausdruck.

1. Dass die Vorstellung für das theoretische Moment in der Religion die allgemeine Form ist, diess ist schon Erfahrungsthatsache, was auch dazu verleitet hat, das Wesen der Religion geradezu in die Vorstellung zu verlegen und sie kurzweg als das Bewusstsein des Absoluten in der Form der Vorstellung zu definiren. Diese Definition ist zwar verhängnissvoll schief, indem weder die Religion überhaupt in einen Act der theoretischen Vernunft aufgeht, noch auch ihr theoretisches Moment kurzweg mit der Form der Vorstellung zusammenfällt; aber sie zeigt doch, dass die Religion mit der Form der Vorstellung besonders eng verflochten sein muss.

2. Und zwar ist diess nicht bloss eine äussere Erscheinungsthatsache, zu deren Begründung etwa auch die Erwägung ausreichte, als allgemeine Angelegenheit, als die Art wie Alle zum Absoluten in Beziehung stehn, müsse sie sich auch in dem allgemeinen Element des gegenständlichen Bewusstseins bewegen, und diess sei eben das vorstellungsmässige Denken. Diese Erwägung für sich reicht aber nur aus, um für die Mittheilung der Religion die Weltsprache der Vorstellung zu rechtfertigen. Allein das Verhältniss ist noch ein engeres: die Vorstellung steht allerdings ihrem Wesen nach — so wenig die Religion in sie aufgeht — doch in einem innern Zusammenhang mit dem Wesen der Religion, und diess ist's, was ihre Allgemeinheit für das religiöse Bewusstsein innerlich begründet. Der eine Grund liegt darin, dass unmittelbar im religiösen Act selbst, als Moment desselben, nur das Ueberzeugtsein vom Object der Glaubensbeziehung in Betracht kommt, abgesehn davon, wie dasselbe vermittelt wird. Auf wie viel vorausgehender Verstandesthätigkeit auch eine religiöse Vorstellung oder Ueberzeugung im Grunde beruhen mag: so, wie diese ein Moment der religiösen Thätigkeit selbst bildet, tritt jene ganz zurück hinter ihr einfaches Resultat, das Ueberzeugtsein. Ja, jedes Auftauchen der Reflexion stört und neutralisirt die Unmittelbarkeit der religiösen Erhebung. Darum ist die Vorstellung das allgemeine Element, in welchem sich von selbst das religiöse Bewusstsein auch dessen bewegt, der in der Wissenschaft die Aufhebung aller blossen Vorstellung in den begrifflichen Gedanken als sein letztes Ziel anstrebt. Unser ganzes Bewusstseinsleben geht unmittelbar in Vorstellungen vor sich. Das Denken ist nicht eine andere Region dahinter, so dass, wer sich das strenge Denken zur Aufgabe gestellt hat, damit die Vorstellungen überhaupt abstreifte und hinter sich zurück liesse; sondern das Denken ist nichts als die logische Verarbeitung der Vorstellungen, und so wie wir nicht dieses specielle Verstandesinteresse verfolgen, denken wir alle von selbst ganz einfach in Vorstellungen, in die wir auch wieder all unsre Gedankenoperationen für den Handgebrauch des Lebens zusammenfassen: wie der Chemiker, der in seiner Wissenschaft Wasser und Luft in ihre Elemente zerlegt, im Leben einfach Wasser trinkt und Luft athmet wie jeder andere; nur dass seine Wissenschaft ihn lehrt Schädliches in Wasser und Luft zu erkennen und sie davon zu reinigen.

3. Dazu kommt noch ein weiterer Umstand, der die Vorstellung wegen ihrer psychologischen Natur dem religiösen Bewusstsein als solchem vollends unmittelbar mundgerecht macht. Die Religion ist eine Wechselbeziehung. Wenn auch diese in Wahrheit durchaus innerhalb des Geisteslebens des Menschen vorgeht, so geht doch ebenso wahr in derselben das menschliche Ich aus sich selbst als endlichem Subject heraus und bezieht sich auf eine ihm real gegenüberstehende unendliche Macht. Die Realität dieses Gegensatzes drückt sich nun subjectiv unmittelbar in der Vorstellung aus, welche die Glieder und Momonte eines geistigen Processes einander abstract sinnlich gegenüber vor die innere Anschauung stellt. Wird mit dem Sinnlichen dieser Anschauung auf irgend einem Punkt Ernst gemacht, so entsteht die mythologische Anschauung des religiösen Verkehrs; wird dagegen das Sinnliche an der religiösen Anschauung mit denkender Reflexion aufgehoben, so kommt diess dem vorstellenden Bewusstsein zunächst wie eine Aufhebung der objectiven Realität des Göttlichen und der religiösen Beziehung auf dasselbe vor, und es bedarf dann der ganzen Strenge des Denkens, um auch im Abstreifen der Vorstellungsform die volle Realität des Vorgestellten, aber nun als ein rein Geistiges, festzuhalten. Aller Vorwurf von Pantheismus gegen die strenge Durchführung eines rein geistigen Gottesbegriffs und aller wirkliche Pantheismus, — beides hat einfach hierin seinen Grund. Daraus folgt nun freilich nicht, dass man die Religion selbst nur mit der Vorstellung festhalten könne und mit der Vorstellung auch aufgebe; wohl aber dass für das religiöse Bewusstsein als solches die Vorstellungsform allerdings das unmittelbar Entsprechende ist, so dass auch der Denker sich in seinem religiösen Bewusstseiu naturgemäss darin bewegt, und nur im Nachdenken über die Religion, nicht aber in der Unmittelbarkeit seines religiösen Lebens selbst, veranlasst wird das vorstellungsmässig Angeschaute auf seinen reinen Gedanken zurückzuführen.

§ 54. In dem Maass aber der aller Vorstellung immanente Widerspruch sich dem Bewusstsein aufdrängt, treibt er dieses, weil es nicht bloss religiöses, sondern geistiges überhaupt ist, zur allmäligen Läuterung seiner religiösen Vorstellungen durch den Verstand.

Die Läuterung religiöser Vorstellungen, d. h. die Aufhebung ihrer sinnlichen Anschauungsform, geht nicht unmittelbar vom religiösen sondern vom Verstandesinteresse aus. Mittelbar wird der Verstand zu diesem Läuterungsprocess vom religiösen Bewusstsein selbst erst dann veranlasst, wenn das sinnliche Moment in einer religiösen Vorstellung, ernstlich genommen und als solches fixirt, dem religiösen Bewusstsein selbst als Trübung des reinen Glaubens, als Aberglaube fühlbar wird; dann fängt es selbst schon von sich aus an dasselbe auszustossen, d. h. seine Vorstellungen zu läutern. Der Glaube selbst reagirt nur gegen praktisch religiös trübenden Aberglauben; hingegen bloss theoretisch unangemessene Vorstellungen hegt er ruhig in sich, so lang er nicht inne wird, dass sie nothwendig jenen erzeugen.

§ 55. Das consequente Endziel dieses Läuterungsprocesses ist die Aufhebung der Form der Vorstellung in die des reinen Gedankens, in welcher der geistige Gegenstand und Inhalt des Glaubens auch für das Bewusstsein zum adäquaten geistigen Ausdruck kommt.

Wohlverstanden: nicht die Religion selbst hat diess zu ihrem Endziel, die Vorstellungsform ihres theoretischen Momentes in's reine Denken aufzuheben, weder für den Einzelnen, noch viel weniger je für die Menschheit als Ganzes. Es ist nicht etwa bloss ein schöner, sondern es ist einfach nur ein gedankenloser Traum von Aufklärungsschwärmern, als ob die Resultate des wissenschaftlichen Denkens einmal in der Art Gemeingut Aller werden sollten, dass alle sinnlichen Vorstellungen aus der Religion verbannt würden. Wohl hat die Wissenschaft jenen Läuterungsprocess zu ihrer Anfgabe, mit dem Endziel des reinen Gedankens; wohl hat sie mittelbar ihre Resultate immer mehr in's Leben einzuwirken, und in langsamem Fortschritt wird es auch unwiderstehlich geschehn; aber diess kann immer nur mittelbar und soll immer nur vermittelt durch die natürlichen Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens geschehn. Die Vorstellung dagegen wird darum im geringsten nicht aufhören die natürliche Form des religiösen Bewusstseins zu sein: sie ist und bleibt es auch für den strengsten Denker, den sein Denken ja nicht aus einem ganzen Menschen in eine blosse Denkmaschine verwandelt. Resultate des Denkens aber, abgelöst von dem geistigen Stoff, aus dem sie gewonnen werden, und abgelöst von den logischen Processen, durch die sie gewonnen werden, sind selbst nur verdünnte Vorstellungen, und diess vollends für die, welche sie nicht selber erarbeitet haben. Die Vorstellung ist und bleibt das naturgemässe Element, in dem sich unser religiöses Bewusstsein als solches bewegt, auch wenn wir den Inhalt unsers religiösen Glaubens rein geistig denken gelernt haben. Diess Denken ist nicht unsre Religion selbst; es soll uns nur alles Ungeistige aus ihr ausscheiden lehren, so dass das sinnliche Moment in unsern religiösen Vorstellungen in der That nur der Anschauung gehört und nicht mehr einem sinnlichen **Inhalt** unsrer Beziehung zu Gott zum Träger dient. In diesem Sinn, aber in der That **nur** in diesem Sinn, hat die Wissenschaft das praktische Ziel, durch ihre denkende Verarbeitung der religiösen Vorstellungen mittelbar auch die Reinigung des religiösen Lebens selbst zu fördern. Aber unmittelbar fällt diese durchaus nicht zusammen mit der Reinigung der blossen Vorstellung zum Gedanken; denn das letztere ist eine rein intellectuelle Arbeit bloss des Verstandes, das erstere aber eine religiös-ethische Arbeit des ganzen Menschen. Die Resultate der Wissenschaft unvermittelt als religiöse Aufklärung zu predigen, ist daher im besten Fall nur Neophyteneifer von unreifen Schülern der Wissenschaft.

§ 56. Aus dem Gefühl des Uebersinnlichen geht, mit der Beziehung des gegenständlichen Bewusstseins auf diess Uebersinnliche als Object, nothwendig auch die Beziehung des **Willens** auf dasselbe hervor: das Glauben als **Gottesverehrung**.

Diese Nothwendigkeit beruht darin, dass das Uebersinnliche dem religiösen Bewusstsein ebendamit, dass es ihm Gott ist, nicht ein blosses Object bedeutet, dem gegenüber es gleichgültig und ohne Willensregung bleiben könnte, sondern von vornherein eine auf das Ich in seiner empfundenen eigenen Endlichkeit sich beziehende unendliche geistige Macht, so dass das Gefühl des Bestimmtwerdens durch dieselbe unmittelbar zum Motiv einer aus der eigenen natürlichen Endlichkeit heraus auf sie gerichteten Selbstbestimmung wird. Es giebt kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, das im menschlichen Ich nicht zum Motiv einer eigenen Selbstbestimmung aus demselben würde.

§ 57. Das Willensmoment im Glauben hat wesentlich **zwei** durch das innere Verhältniss zum religiösen Object bedingte Seiten, deren innere Einheit in dem Grade hervortritt, als das Glauben wirklich geistig wird: 1) die unmittelbare Beziehung des Ich selbst aus der Welt seiner Endlichkeit heraus auf Gott: die Gottesverehrung im engern Sinn, der Gottesdienst, der **Cultus**; 2) die Beziehung seiner ethischen Selbstbethätigung im endlichen Weltleben auf den unendlichen göttlichen Willen als seine Norm: das **religiöse Leben**.

Es ist eben so nothwendig diese beiden verschiedenen Beziehungsweisen des religiösen Willens auf die Gottheit zu unterscheiden, als es wichtig ist deren innere Einheit festzuhalten. Die eine ist die Beziehung auf die Gottheit selbst in ihrem Sein für sich gegenüber dem Menschen und seiner natürlichen endlichen Welt; die andere ist die Beziehung auf die Kundgebung derselben in der Welt. Dort ist **Erhebung aus der Welt zu Gott**, hier **Gehorsam unter Gott in der Welt** der Grundcharacter. Beides macht nur zusammen das einheitliche Wesen des Willensmoments in der Religion, als Erhebung des Menschen aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit aus (§ 13).

§ 58. Der **Cultus** hat als Willensäusserung des Glaubens, als Moment der Religion selbst, nie bloss den Zweck der **Darstellung** eines **subjectiven** religiösen Inhalts, sondern immer zugleich den der **Erlangung** einer **objectiven göttlichen** Gegenwirkung.

Wie sehr auch für den objectiven Betrachter aller Cultus unter die Kategorie des **darstellenden** Handelns fallen mag, auch wenn das Wesen der Religion nicht bloss in's fromme Gefühl gesetzt wird, da der Cultus allerdings ihm das religiöse Leben, das sich in demselben äussert, darstellt: so ist doch vom religiösen Subject aus der Cultus niemals bloss darstellende Thätigkeit, sondern will immer etwas bewirken. So wie er für dasselbe selbst zur blossen Darstellung wird, hört er auf unmittelbar religiös zu sein und wird zur nichtreligiösen Selbstbespiegelung des Subjects in seiner Religion.

§ 59. Der Cultus hat stets zu seinem wesentlichen, im Begriff der Religion liegenden praktischen Zweck die Erlangung einer Erhebung des Ich durch Gott aus seiner natürlichen Endlichkeit als einer nicht sein sollenden. Gebet und Opfer, als Wort- und Thatausdruck davon, sind die Grundelemente alles Cultus, die mit dem Grad der Geistigkeit des Gottesbewusstseins aus sinnlichen Handlungen zu geistigen Acten der innern Erhebung werden.[1]

In dem, was (gemäss § 13) als der Zweck jedes wirklichen Cultusactes bezeichnet ist, liegt der Grund enthalten, warum alles Gebet ein Moment des Dankes, der Busse und des Bittens enthält und, wenn es auch ausdrücklich nur eins von den dreien ausspricht, doch die beiden andern stillschweigend zur Folie hat, ohne die es auch jenes eine nicht ausspräche. Ebenso erhellt daraus, dass alles Opfer, ob zwar entweder ausdrücklich Dank- oder Sühnopfer, doch im Grund immer beides zusammen ist. Dank- und Sühnopfer sind von dem aus, der sie selbst darbringt, nie blosse Darstellung von Dankgefühl oder Schuldbewusstsein; sondern sie haben immer den angegebenen Zweck. Erst im Dank versichert sich der Mensch dessen, wofür er dankt, als einer göttlichen Gabe; und das Sühnopfer, auch wenn es sich als blossen Ausdruck des Schuldgefühls giebt, hat doch immer zum letzten Zweck die Aufhebung desselben durch die Gottheit.

§ 60. Nach dem Grad der Geistigkeit des Gottesbewusstseins wird auch die Gottesverehrung als religiöses Leben aus einem äussern Thun zu einer innern Selbstbestimmung, nämlich zu einer Beziehung der Gesinnung, und erst frei aus dieser heraus dann auch des äussern Thuns auf den göttlichen Willen.

Im Grund ist immer die ganze Ethik des Menschen durch sein Gottesbewusstsein bestimmt. Allein je äusserlicher dieses letztere noch ist, desto mehr gilt als göttlicher Wille und also als das auf denselben gerichtete religiöse Thun auch nur Aeusserliches, Willkürliches, ja Sinnloses und Widernatürliches, worin sich immerhin — freilich in Carricatur — doch die religiöse Grundwahrheit geltend macht, dass die Natur Gott, dem Uebernatürlichen, zu gehorchen habe. Die natürliche Sittlichkeit dagegen macht sich auf diesem Standpunkt der äusserlichen Religiösität scheinbar unabhängig von dem der Gottheit zu Leistenden geltend. Doch auch da besteht der Zusammenhang zwischen der natürlichen Sittlichkeit und dem religiösen Bewusstsein wenigstens darin, dass die Gottheit doch immer unwillkürlich als Wächter über dieselbe verehrt wird. Je reiner aber das Gottesbewusstsein Gott als den unendlichen Geist erfasst, desto unmittelbarer fallen ihm göttlicher Wille und immanentes Sittengebot des menschlichen Geistes dem Inhalt nach in Eins zusammen, und damit auch Gehorsam gegen Gott und Erfüllung der eigenen Wesensbestimmung.

[1] Vgl. Schwarz, Wesen der Religion S. 26 ff.

§ 61. Ueberhaupt stehn Gottesbewusstsein und Gottesverehrung, als theoretisches und praktisches Moment des Glaubens, in steter Wechselwirkung und haben ihre persönliche Einheit und subjective Wahrheit im religiösen Gemüth, oder in der Frömmigkeit, Religiosität. Im Unterschied von dem primitiven unmittelbaren Gottesgefühl (§ 48) ist dieses das mit bestimmtem Bewusstseins- und Willensinhalt erfüllte religiöse Selbstbewusstsein der Persönlichkeit, welches in Wechselwirkung Product und wieder Factor ihres religiösen Denkens und Wollens ist.

1. Vom unmittelbaren Gottesgefühl, von welchem die Betrachtung der psychologischen Entwicklung des Glaubens auszugehn hat, ist wohl zu unterscheiden das bestimmte religiöse Gefühl, in welchem sich bestimmte religiöse Bewusstseins- und Willensacte im Ich reflectiren; und zwar sowohl schon das einzelne derartige Gefühl, als auch der stehende Habitus des religiösen Fühlens, das religiöse Gemüth. Wie jenes das erste, so ist dieses das letzte Moment des religiösen Processes, und damit das Gefühl allerdings Anfang und Ende der subjectiven Religion.

2. In jedem Moment ist das bestimmte religiöse Gefühl eines Menschen Reflex von beidem zusammen, von seiner Gottesanschauung und seiner religiösen Willensbethätigung, nicht bloss von dem einen oder dem andern allein. Daher kann das eine bei Verschiedenheit des andern sich sehr verschieden im Gemüth reflectiren. Es ist darum auch nicht eine so einfache und leichte Sache, sich in das religiöse Gefühl Anderer hineinzuversetzen und es in sich nachzuleben, was von den unsrigen abweichende religiöse Vorstellungen in Andern für religiöse Gefühle, überhaupt was für eine Art der religiösen Persönlichkeit sie erzeugen müssen. Nur die Bornirtheit kann sich des Trostes, den die eigene religiöse Ueberzeugung gewährt, nie rühmen, ohne sich zugleich über die Trostlosigkeit andersartiger Ueberzeugungen in's Blaue hinein zu ereifern. Aber leider gehn meist gerade die Theologen mit dem bösen Beispiel in dieser Bornirtheit voran, während die wahre theologische Wissenschaft mit der vertieften Einsicht in all die verschiedenen dabei zusammenwirkenden Factoren zugleich weitherzig macht in der Anerkennung wahrer Religiösität auch in andern Formen des „Glaubens". Nur den Frauen, die überhaupt mehr unmittelbar fühlend denken, ist es naturgemäss und steht ihnen darum liebenswürdig an, wenn sie den, der in religiösen Dingen anders denkt als sie, unmittelbar von ihrem Gefühl aus — zwar nicht verdammen, aber doch bemitleiden.

3. Der Glaube als Correlat der Offenbarung.

§ 62. Das unmittelbare religiöse Gefühl ist das Correlat der unmittelbaren Offenbarung im Vernunfttrieb (§ 30), d. h.:

derselbe geistige Process, der, auf seinen principiellen Grund angesehn, Offenbarung, Selbsterweisung des unendlichen Geistes als des Grundes für das Geistesleben im endlichen Geiste ist, ist, auf seine psychologische Verwirklichung angesehn, unmittelbares Gottesgefühl.

* Die reine, logisch und psychologisch richtige Durchführung dieser Correlation von göttlicher Offenbarungs- und menschlicher Glaubensthätigkeit in jedem religiösen Phänomen ist der sicherste Prüfstein, ob man in wahrhaft geistiger Auffassung der Religion mit wissenschaftlicher Consequenz jeden Sauerteig bloss abstract sinnlichen Vorstellens, sei's nun supranaturalistischer sei's rationalistischer Art, auszuscheiden und nicht bloss den Schein einer „richtigen Mitte" dadurch zu halten im Stande sei, dass man jeden Schritt nach rechts oder links seitab von der Linie des strengen Denkens durch einen nachfolgenden auf die entgegengesetzte Seite hin wieder gut zu machen sucht. Wir führen hier diese Correlation nicht aus, da sich später Gelegenheit genug bietet, es am concreten Stoff des christlichen Dogma's zu thun. Es genügt hier, sie principiell zu fixiren.

§ 63. Das aus dem religiösen Gefühl sich entwickelnde religiöse Vorstellen und Denken ist das Correlat der mittelbaren Offenbarung in der physischen Weltordnung (§ 34. 35), d. h.: nur darum, weil unendliche Vernunft dem gesetzmässigen Weltprocess als Princip innewohnt und dem Trieb der theoretischen Vernunft im menschlichen Geiste correspondirt, entwickelt sich der menschliche Geist kraft jenes Triebes zu einem objectiven Bewusstsein Gottes als des Subjects jener unendlichen Vernunft. Aber wie diese Weltordnung sich in jedem Moment des Weltprocesses endlich vermittelt: so kommt auch die subjective Vernunft nur in einem sich endlich vermittelnden Entwicklungsprocess des Bewusstseins zur wirklichen Erkenntniss Gottes.

§ 64. Der aus dem religiösen Gefühl sich entwickelnde religiöse Wille ist Correlat der mittelbaren Offenbarung in der moralischen Weltordnung (§ 34. 35), d. h.: nur darum, weil unendliche Vernunft dem Process der sittlichen Welt als normativer Wille innewohnt und dem Trieb der praktischen Vernunft im menschlichen Geiste correspondirt, entwickelt sich der menschliche Geist vermöge jenes Triebs zu einer Beziehung seines Willens auf Gott als Subject jenes unendlichen Willens. Aber wie die moralische Weltordnung in jedem Moment der ethischen Welt sich end-

lich vermittelt: so kommt auch der subjective Wille des Menschen nur durch einen endlich sich vermittelnden Willensprocess zum wirklichen Wollen dieses unendlichen Willens.

§ 65. Das mit bestimmtem Inhalt des religiösen Bewusstseins- und Willensprocesses erfüllte religiöse Selbstbewusstsein ist Correlat der unmittelbaren Offenbarung im Gewissen und in der religiösen Freiheit (§ 31. 32), d. h.: derselbe geistige Process, der, auf seinen principiellen Grund angesehn, Selbsterweisung Gottes im Geistesleben des Menschen ist, ist, auf seine psychologische Verwirklichung angesehn, das religiöse Selbstbewusstsein des Menschen, als sein Gewissen und als seine religiöse Freiheit: als Gewissen im Verhältniss des Subsistenzgegensatzes zu Gott, als religiöse Freiheit im Verhältniss der Lebensgemeinschaft mit Gott. Die beiden sind aber nicht einander ausschliessende Stufen des religiösen Verhältnisses, sondern mit einander Momente desselben, von denen eins das andere zu seiner vollen Wahrheit verlangt.

3. Die objective Religion.

§ 66. Der innere Grund. — Der im einzelnen Subject mit seinem Geistwerden nothwendig eintretende Process der Religion ist nun aber nicht bloss accidentiell Sache der Mittheilung und einer daraus entstehenden objectiven Gemeinschaft; sondern schon im Wesen der subjectiven Religion ist es unmittelbar gegeben, dass mit der Entstehung einer ethischen Gemeinschaft auch eine objective Religion als wesentliches Moment derselben mit entsteht, weil in der Religion das menschliche Subject sich auf Gott als eine ihm und allem, was er mit sich zur natürlichen Welt zusammenschliesst, gegenüber unendliche und damit Alles gemeinsam unter sich befassende geistige Macht bezieht.

1. Die Erörterung der objectiven Religion gehört nur so weit hieher, als nöthig ist, um sich darüber Rechenschaft zu geben, wie das Princip einer bestimmten Religion aus ihrer historischen Erscheinung zu suchen und in welchem Verhältniss zu dieser es zu fassen sei; denn unsre Aufgabe wird sein, das christliche Dogma als den geschichtlich bedingten Ausdruck des christlichen Princips auf dieses zurückzuführen und wissenschaftlich aus ihm abzuleiten.

2. Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen: die gleiche menschliche Natur äussert sich unter gleichartigen Verhältnissen auch gleichartig. Diess schon begründet natürlich die Entstehung der ethischen Gemeinschaft aus dem Zusammenleben von Menschen. Wo aber das, dass etwas auch Sache der Gemeinschaft wird, nur diesen allgemeinen Grund hat, da sagen wir, diess Gebiet sei nur accidentiell Sache der Gemeinschaft, im Unterschied von solchen Gebieten, die entweder nur durch die Gemeinschaft selbst entstehn, oder deren Inhalt den Einzelnen unmittelbar und mit innerer Nothwendigkeit auf die Gemeinschaft hinweist. Diess letztere ist mit der Religion der Fall. Daraus, was dem Einzelnen in seinem Gottesbewusstsein die Gottheit wesentlich ist, eine ihm und der ihm selbst gleichartigen natürlichen Welt gegenüber unendliche geistige Macht, kommt es von selbst, dass jeder wie in die Beziehung der Gottheit zu ihm, so auch in seine Beziehung zur Gottheit alles, was ihm selbst gleichartig ist, mit einbegreifen muss: damit erscheint die Religion von Haus aus nicht bloss als eine Privatangelegenheit, sondern zugleich als Sache der ethischen Gemeinschaft.[1]) Man wende nicht hiegegen die Privatgottheiten in gewissen Religionen ein. Diese füllen nie das ganze Gottesbewusstsein aus; sie repräsentiren nur das Moment des persönlichen Selbstbewusstseins gegenüber der Gesammtheit innerhalb der Gemeinschaft. Keine objective Religion hat lauter Privatgottheiten, sondern darüber immer noch etwas Gemeinsames.

§ 67. Die Factoren der objectiven Religion. — Eine objective, d. h. historische oder positive Religion besteht aus dem Inbegriff religiöser Anschauungen und Handlungen, durch den der geschichtlich bedingte Glaube einer ethischen Gemeinschaft sich vermittelt und darstellt. Das Gottesbewusstsein objectivirt sich in der Gemeinschaft zur gemeinsamen Lehre, die Gottesverehrung zum Gottesdienst und zur religiösen Sitte derselben. Die Religiösität als solche kann sich nicht unmittelbar objectiviren; sondern es kann nur die unter der Einwirkung jener gemeinsamen objectiven Factoren homogene Religiösität der Einzelnen sich mittelbar als religiöser Geist der Gemeinschaft kundgeben.[2])

§ 68. Die natürlich vorhandenen physischen und ethischen Factoren zur bestimmten Gestaltung der subjectiven Religion wirken, bei aller individuellen Verschiedenheit, doch wesentlich gleichartig

[1]) Schleiermacher kann bei seinem Religionsbegriff die religiöse Gemeinschaft nur accidentiell im vorbezeichneten Sinn aus der Religion ableiten, welch hohe Bedeutung dann auch dieser Begriff gerade bei ihm im weitern erhält. Vgl. Schleiermacher, d. christl. Gl. § 6, 2. — Romang, System natürl. Rel. § 16. — Kahnis, luth. Dogm. § 9, 5.

[2]) Vgl. Romang a. a. O. § 17.

auf die Glieder einer natürlichen Gemeinschaft und erzeugen so — und zwar um so unmittelbarer, je unmittelbarer diese noch eine bloss natürliche ist — von selbst die gemeinsamen Formen ihrer objectiven Religion, ihres Gottesbewusstseins und Cultus, innerhalb welcher die Träger der natürlichen Ordnung auch die der religiösen sind.

§ 69. Der in jeder ethischen Gemeinschaft vorkommende relative Gegensatz zwischen bestimmenden und receptiven Gliedern macht sich auch in der religiösen Gemeinschaft geltend. Und zwar sind hier die erstern die Träger und Vermittler einerseits des Gottesbewusstseins und andrerseits des Gottesdienstes: jenes macht den allgemeinen Begriff des Propheten, dieses den des Priesters aus. Eine Gemeinschaft wird ethisch um so vollkommener, je mehr aus dem Verhältniss des Gegensatzes das der Gegenseitigkeit ihrer Glieder sich herausbildet.

§ 70. Der Grad von Geistigkeit einer positiven Religion bedingt den speciellen Charakter der Prophetie und des Priesterthums in ihr, das Verhältniss derselben zu einander und zur Gemeinschaft überhaupt. Je geistiger eine Religion, desto mehr tritt die innere Einheit dieser Factoren und die blosse Relativität des Gegensatzes von bestimmenden und bestimmten Gliedern der Gemeinschaft hervor.

§ 71. Eine objective Religion ist als positive historische Erscheinung immer zuerst empirisch nach ihrer menschlichen Seite und deren natürlichen Factoren zu betrachten: diese aber sind dann in ihrem letzten Grund als Correlat principiell vorausgehender Offenbarung aufzufassen. Es ist supranaturalistisch abstracte Vorstellung, irgend eine objective Religion unmittelbar nur als göttliche Offenbarung zu bezeichnen; wie es naturalistisch abstracte Vorstellung ist, irgend eine objective Religion als bloss subjectiv menschliches Product anzusehn. Die Gegenüberstellung von geoffenbarter und natürlicher, oder von positiver und Vernunftreligion — mag dieser letztere Gegensatz nun supranaturalistisch oder rationalistisch gewerthet werden — ist eine Abstraction, welche aus der abstracten Entgegenstellung von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung (§ 26) hervorgeht. [1])

[1]) Vgl. Schwarz a. a. O. I S. 227 ff.

§ 72. Die Entgegenstellung von geoffenbarter und natürlicher, oder von positiver und Vernunftreligion vom supranaturalistischen Standpunkt aus (und in seiner Dogmatik der *articuli puri* und *mixti*) ist eine abstracte, weil sie die beiden Factoren, die nur als Momente einer geistigen Wechselbeziehung die Religion überhaupt ausmachen und eine historische Religion in's Dasein rufen, zu zwei einander gegenüberstehenden Quellen von verschiedenen Arten objectiver Religion macht.

In der supranaturalistischen Dogmatik heissen *articuli puri* solche, die direct aus der Offenbarung stammen und von ihr auf positive Weise dem menschlichen Geist von aussen aufgeschlossen worden sind; *articuli mixti* solche, auf die die menschliche Vernunft schon von sich aus auf natürlichem Weg kommen konnte, die aber durch die Offenbarung erst ihre rechte Bestätigung und tiefere Begründung erhalten. Diese Benennung *articuli mixti* ist unwillkürlich der zutreffendste Ausdruck zur Bezeichnung der unglücklichen Vermischung von supranaturalistischer und rationalistischer Auffassung, die in dieser ganzen Vorstellung liegt.

§ 73. Aber ebenso abstract ist die Entgegenstellung von positiver und Vernunftreligion in der umgekehrten Werthung vom rationalistischen Standpunkt aus. Es giebt gar keine positive, d. h. historische, objective Religion, in der nicht Vernunft, d. h. die innere Wechselbeziehung göttlichen und menschlichen Geistes, dem Positiven zu Grunde läge; und es giebt gar keine Vernunftreligion, die mit ihrer Objectivirung zur Religion einer Gemeinschaft nicht sofort positiv würde.

§ 74. Wie die Religion als Geistesprocess im einzelnen Menschen stets Wechselwirkung göttlicher Offenbarungs- und menschlicher Glaubensthätigkeit ist: so wird auch die Religionsgeschichte der Menschheit nur dann allseitig wahr aufgefasst, wenn sie unter dem doppelten Gesichtspunkt einerseits einer „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts“ und andrerseits einer stufenweisen Selbstentwicklung des menschlichen Glaubens im natürlichen Zusammenhang mit der Culturentwicklung überhaupt aufgefasst wird.

§ 75. Die wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte hat daher nach dem im Wesen der Religion indicirten allgemeinen Stufengang der religiösen Entwicklung der Menschheit zu suchen und, um dabei weder a priori zu construiren, noch sich in die zufälligen Aeusserlichkeiten der Geschichte zu verlieren, vorab aus

dem Wesen der Religion zu bestimmen, worin überhaupt das specifische Wesen und Realprincip einer bestimmten Religion zu suchen sei.

Die Wissenschaft hat eben so wenig das Thatsächliche bloss zu berichten, als es a priori zu construiren; sondern sie hat die im Wesen ihres Gegenstandes liegenden allgemeinen Gesichtspunkte zu suchen, unter welchen das Einzelne aufzufassen ist. Man will mit Recht nichts mehr wissen von einer aprioristischen Construction der Religionsgeschichte, welche nur den Stufengang der eigenen Begriffsentwicklung Moment für Moment in den einzelnen geschichtlichen Religionen verkörpert vor sich sieht. Aber doch müssen wir die Einsicht in das allgemeine Wesen der Religion schon mitbringen, um zu wissen, worauf wir bei den einzelnen Religionen zu sehn haben, wenn wir sie wirklich verstehn wollen. Die Wissenschaft hat allerdings die Wahrheit nicht zu machen, sondern nur zu suchen; aber immerhin hat sie die Wahrheit zu suchen und nicht bloss äusserliche Kenntnisse. Wir haben jede geschichtliche Religion, die wir vorab erst rein geschichtlich müssen kennen lernen, dann darauf anzusehn, wie das allgemeine Wesen der Religion sich in ihr specialisirt; wir haben das dem Inbegriff ihrer Anschauungen und ihres Cultus gemeinsame Wesentliche zu suchen, und von da aus sowohl einerseits das Einzelne in ihr selbst im rechten Licht aufzufassen, als andrerseits diese ganze Religion an der Idee der Religion zu messen. Die Hauptsache ist daher vorerst, gerade für die allseitig richtige Würdigung einer Religion, zu wissen, in was man denn eigentlich das Wesen, das Princip einer Religion zu setzen, und wo man daher dieses in der geschichtlichen Erscheinung derselben zu suchen habe.

§ 76. Das specifische Wesen oder das Princip einer bestimmten geschichtlichen Religion liegt, gemäss dem allgemeinen Begriff der Religion, in der specifischen Bestimmtheit des religiösen Wechselverhältnisses, welche sich in dem Inbegriff ihrer Lehren und Handlungen ausspricht und vermittelt. Es tritt in concreter, natürlich bedingter Gestalt in der Geschichte auf und kann daher nur durch eine Analyse derselben gefunden werden, welche die durchgehende religiöse Eigenthümlichkeit jenes Inbegriffs religiöser Lehren und Handlungen aufsucht und diese auf den Verhältnissbegriff zurückführt, der sie als eine Specification des allgemeinen Begriffs der Religion bezeichnet.

Das Wesen liegt nirgends auf der Oberfläche der Erscheinung, sondern in ihrem Grund und kann erst durch Analyse der Erscheinung gefunden werden; so auch das Wesen oder Princip einer bestimmten Religion. Es ist in jeder ihrer religiösen Anschauungen und Handlungen enthalten, als das in ihnen das Einzelne bedingende Gemeinsame. Besteht nun das Wesen der Religion überhaupt in der Wechselbeziehung von Gott und Mensch im menschlichen

Geistesleben: so ist das specifische Wesen einer einzelnen Religion, das Princip, unter dem ihre einzelnen Bestandtheile richtig aufzufassen sind, die specielle Bestimmtheit, in der diess Wechselverhältniss Thatsache des religiösen Selbstbewusstseins ist und sich in Lehre, Cultus und Leben ausdrückt. Das Wesen einer Religion kann wohl durch Hervorhebung irgend einer einzelnen Anschauung oder Lehre angedeutet werden; aber ausgedrückt wird es genau nur durch einen Verhältnissbegriff, welcher dasjenige Verhältniss zwischen Gott und Mensch, das innerhalb einer Religion Thatsache des Glaubenslebens ist und in ihren einzelnen Lehren und Handlungen sich ausspricht, auf den dafür zutreffenden begrifflichen Ausdruck bringt.

§ 77. Je mehr eine Gemeinschaft sich in der Cultur über das unmittelbare Naturleben erhebt, desto mehr hört auch ihre Religion auf unmittelbar naturbedingt zu sein, und wird geistig bestimmt durch religiöse Persönlichkeiten, die ihre Stifter und Offenbarungsträger sind. Sie wird eine geschichtliche, indem sie als Geistesproduct in der Geschichte auftritt.

§ 78. Sie erweist sich aber auch in dem Sinn als eine geschichtliche, dass ihr Princip einen geschichtlichen Entwicklungsprocess durchläuft, in welchem es seinen Inhalt durch verschiedene Phasen hindurch in wechselnde Formen heraussetzt.

Die Religion eines Naturvolkes ist und bleibt, was sie einmal nach der Naturbestimmtheit dieses Volkes ist; sie ist stabil, hat keine innere Geschichte, sondern zuletzt nur das äussere Erlebniss des Untergangs. Darum kann auch bei solchen Völkern die Mission nur von aussen hereingreifen. Die göttliche Wahrheit einer Religion in die Unveränderlichkeit ihrer äussern Lebenserscheinung setzen, heisst den Stein höher schätzen als das Lebendige.

§ 79. Da es aber in der psychologischen Natur der Religion liegt, dass innerhalb einer positiven Religion ihre jeweilige immer menschlich vermittelte positive Autorität mit ihrem Offenbarungsgrunde identificirt wird: so ist die Erkenntniss der historischen Entwicklung ihres Princips nur vom objectiven Standpunkt der Wissenschaft aus möglich, während vom unreflectirten religiösen Standpunkt aus diess Princip stets auf eine bestimmte geschichtliche Erscheinungsform fixirt wird, weil diese ihm mit der göttlichen Wahrheit als eins erscheint.

1. Jede religiöse Lehre, jede religiöse Thatsache überhaupt ist Product der göttlichen Offenbarungs- und der menschlichen Glaubensthätigkeit, jene nur vermittelt durch diese. In der positiven Religion tritt aber dem Einzelnen zunächst diess menschlich Vermittelte entgegen, und bestimmt als Autorität seine eigene Religiösität. Darum kommt das Bewusstsein, dass jenes ja

selbst ebenfalls schon ein religiöses Product göttlicher und menschlicher Geistesthätigkeit sei, noch gar nicht auf; sondern dasselbe wird kurzweg für die Offenbarung selbst genommen, also für die göttliche Wahrheit schlechthin.

2. Diese ganz natürliche Identification einer objectiven religiösen Thatsache als der geschichtlichen positiven Autorität einer Religion mit dem Offenbarungsmoment in ihr, wodurch sie selbst als die Offenbarung erscheint, hat zur ebenfalls ganz natürlichen Folge, dass das religiöse Bewusstsein als solches die Aufdeckung dieses wirklichen Sachverhaltes zunächst nothwendig als einen Angriff des Unglaubens aufnimmt, der die göttliche Wahrheit in etwas bloss Menschliches auflösen wolle. Und wenn es auch selbst durch irgend welche Motive bewogen wird eine positive Autorität aufzugeben, so vertauscht es sie zunächst nur wieder an eine andere. Die positive Religion kann nie aus sich selbst zu einem unbefangenen objectiven Urtheil über sich kommen. Dazu kann ihr nur die Wissenschaft verhelfen, wenn diese, unbeirrt vom anfänglichen Undank des religiösen Bewusstseins, rein im Interesse, die Wahrheit zu erkennen, sie objectiv betrachtet und analysirt.

3. Diese Analyse kann aber in letzter Instanz der Religion doch nur zu gute kommen, wie misstrauisch diese auch erst dem scheinbar feindlichen Beginnen zugesehn hatte: sie unterscheidet ja nur an jeder religiösen Thatsache die beiden Momente des Göttlichen und Menschlichen und giebt jedem das Seine; was sie aber ausscheidet, das ist nur der täuschende Anspruch auf unmittelbar göttliche Geltung, den das religiöse Bewusstsein etwas Menschlichem zuerkannt hatte, während es meinte Gott damit die Ehre zu geben. Sie befreit also das religiöse Bewusstsein nur von einer Selbsttäuschung, in der es gethan hatte, wovon es auf's eifrigste das Gegentheil zu thun meinte.

§ 80. Damit hängt zusammen das Verhältniss des einzelnen Gliedes einer religiösen Gemeinschaft zur objectiven Religion derselben. Je mehr eine positive Religion noch den Charakter der Naturreligion an sich trägt, desto mehr bleibt sie dem Umfang nach auf die Schranke einer natürlichen Gemeinschaft eingegränzt, bestimmt aber innerhalb derselben um so unmittelbarer die subjective Religion ihrer einzelnen Glieder.

§ 81. Die Regung und relative Geltendmachung der Subjectivität des Einzelnen gegenüber der positiven Religion der Gemeinschaft ist stets die Erscheinung eines geschichtlichen Umgestaltungsprocesses der letztern.

§ 82. Die Freiheit der Entwicklung des individuellen religiösen Bewusstseins und Lebens der einzelnen Glieder einer religiösen Gemeinschaft innerhalb ihrer positiven Religion ist nur möglich in dem Grad, als eine Religion ihrem Princip nach wahrhaft geistig und als dieses der Gemeinschaft auch zum Bewusstsein gekommen ist.

Die Religion ist das Gemeinsamste und zugleich das Individuellste, das Bindendste und zugleich das Befreiendste im menschlichen Geistesleben. Ihrem Inhalt nach ist sie die Beziehung auf das gemeinsam über Allen Stehende und will für dieses allgemeine Anerkennung und Geltung; zugleich aber ist sie ihrer Form nach die Beziehung des innersten Ich auf diess Allgemeine, ist unmittelbare individuelle Herzens- und Gewissenssache. Schon darum ist die wahre ethische Gestaltung der objectiven Religionsgemeinschaft das höchste, aber auch schwerste gesellschaftliche Problem der Menschheit; denn in jeder Gemeinschaft sind zwei Factoren, das den Organismus der Gemeinschaft bildende Gemeinsame und das persönliche Leben des Einzelnen; die ethische Gesundheit einer Gemeinschaft hängt vom richtigen Verhältniss dieser beiden Factoren ab, und das Ideal ist: die kräftigste ausgesprochenste individuelle Freiheit, getragen von der kräftigsten bewusstesten Gemeinschaft. Was aber das Problem der wahren Gestaltung einer religiösen Gemeinschaft vollends erschwert, das ist die mit jeder Bildung von religiöser Gemeinschaft zugleich eintretende Identification von göttlicher und menschlicher Autorität (§ 79). Innerhalb und unter der göttlichen Autorität ist voller Raum für die menschliche Freiheit, die in ihr erst die wahre wird; aber menschliche Autorität, welche die göttliche, absolute repräsentirt und sie nicht bloss menschlich frei vermitteln, sondern selber ausüben will, unter der hat die Freiheit keinen Raum. Nur das lebendige protestantische Princip religiöser Freiheit von Menschensatzung und Freiheit in Gott schliesst die Möglichkeit einer dem Wesen der Religion entsprechenden Gestaltung der religiösen Gemeinschaft in sich. An einem Wort für das Problem fehlt es nicht: freie Kirche. Denn dieses vereint ja beides in sich, die Gemeinschaft und die Freiheit. Aber das Wort giebt die Lösung des Problems noch nicht: es ist ein blosses Stichwort für das entgegengesetzteste: so gut für das Begehren nach religiösen Gemeinschaften, die nur darum nach aussen so unabhängig zu sein wünschen, damit sie nach innen alle Freiheit ausschliessen können: wie für die Idee einer solchen Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaft innerhalb der allgemeinen gesellschaftlichen, die nach innen die freie Entwicklung des religiösen Lebens der Einzelnen nicht bloss erträgt, sondern trägt. Nur wenn und in welchem Maass das bestimmte religiöse Princip der Gemeinschaft ein wahrhaft geistiges ist, trägt diese letztere Idee die Möglichkeit der Verwirklichung in sich. Das Christenthum ist diess seinem innersten Wesen nach; der Protestantismus ist das Princip der steten Erneuerung der geschichtlichen gesellschaftlichen Gestaltung des Christenthums aus seinem wahren Wesen: indem dieses Buch das Ziel anstrebt, die Begründung und Durchführung dieser Erkenntniss zu fördern, möchte es eben damit auch an seinem Ort einen Baustein beitragen zum Ausbau der freien protestantischen christlichen Kirche.

Zweites Kapitel.

Religion und Wissenschaft.

§ 83. Die auf das Wissen und Erkennen als ihr Ziel gerichtete Denkthätigkeit des menschlichen Geistes mit ihrem objectiven Gebiete, der Wissenschaft, steht zu der specifisch religiösen Thätigkeit des menschlichen Geistes, dem Glauben mit seinem objectiven Gebiete, der Religion, in einer innern Beziehung: nicht bloss, selbstverständlich, im Allgemeinen durch die Einheit des Geistes, innerhalb welcher sie von vornherein doch nur verschiedene Aeusserungsweisen seines sich selbst gleichen Wesens sein können; auch nicht bloss dadurch, dass die Thätigkeit des Glaubens als psychologische Erscheinung nothwendig ebenfalls ein Object der auf die Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes gerichteten Denkthätigkeit ist: sondern ganz speciell dadurch, dass im Glauben selbst nothwendig ein Moment gegenständlichen Bewusstseins, also von Denkthätigkeit, mit enthalten ist (§ 42).

1. Die Glaubenswissenschaft muss natürlich auf einer bestimmten Beantwortung der Frage fussen, wie Religion und Wissenschaft an und für sich, ihrem Wesen nach, sich zu einander verhalten. Diese Frage ist zwar allerdings durchaus gleichbedeutend mit der nach dem Verhältniss von Glauben und Wissen; allein der Doppelsinn des Wortes Glauben (§ 17) bringt die Behandluug der Frage in dieser Fassung meist von vornherein auf eine schiefe Bahn, auf der sie am Ende nur in eine schillernde, resultatlose Rednerei verläuft. Die wenigsten, die das Thema behandeln, halten sich mit strenger Consequenz des Denkens und der Sprache hievon frei. Darum ist diess Thema, Glauben und Wissen, auch in übelm Kredit; und wer es auf's neue ankündigt, den empfängt selten eine bessere Erwartung als die, dass er nur auf eine neue Manier leeres Stroh dreschen werde. Aber gerade darum ist es nothwendig, durch eine genaue Bestimmung des Verhältnisses beider Begriffe die Grundlage zu fixiren, auf die eine wissenschaftliche Glaubenslehre ihre ganze Ausführung zu bauen hat. Für uns gilt es hier einfach, festzustellen, was aus der bisherigen Ausführung über das Wesen

der Religion und die psychologische Natur des Glaubens im Verhältniss zum Begriff des Denkens mit Nothwendigkeit folge, und dabei der unklaren Vermengung von heterogenen Begriffen dadurch zu steuern, dass die verschiedenen Momente der Frage erst genau auseinander gehalten und dann in ihr richtiges Verhältniss zusammengefasst werden. Erstens: welches ist das allgemeine Verhältniss von Glauben und Denken als der religiösen und der wissenschaftlichen Thätigkeit des menschlichen Geistes innerhalb des einheitlichen Wesens desselben? Dann: welches ist das Verhältniss des theoretischen oder Denkmomentes im Glauben sowohl zum Glauben, dessen Moment es ist, als zum „Glauben" im landläufigen, erkenntniss-theoretischen Sinn des Wortes, als endlich zum Denken als solchem? So erst kann sich das Verhältniss herausstellen, in welchem Glauben und Denken als Object und als Subject der Glaubenswissenschaft ihrem Wesen nach von vornherein zu einander stehn; was für ein Wissen vom Glauben also diese Glaubenswissenschaft als ihr Ziel in Aussicht nehmen könne.

§ 84. Glauben, als die religiöse Thätigkeit des menschlichen Geistes, und Denken, als die Thätigkeit des Geistes in der Wissenschaft (mit dem Ziel des Wissens), sind nun von vornherein in ihrem Verhältniss zu einander logisch genau aufzufassen als nur unter den allgemeinen Begriff von Geistesthätigkeit fallende, nicht aber unter dem speciellern von gegenständlichem Bewusstsein coordinirte und darum disjunctiv einander begränzende und ausschliessende psychologische Begriffe. Glauben und Denken oder Wissen sind vielmehr specifisch verschiedenartige, und darum als disparat auch conveniente Beziehungsweisen des menschlichen Geistes auf dasselbe Gebiet des Uebersinnlichen, auf welchem ganzen Gebiet sie daher von vornherein einander nicht ausschliessen, sondern sich kreuzen.

1. Denken ist der Geistesact, Wissen die durch ihn vermittelte Aneignung in's Bewusstsein; Glauben auf der andern Seite bezeichnet beide Momente mit einander, weil die Vermittlung der Aneignung im Glauben selbst gerade nicht in Betracht kommt. Glauben kann daher speciell im Gegensatz sowohl zu Denken als zu Wissen aufgefasst werden. Gewöhnlicher stellt man Glauben und Wissen einander gegenüber; aber da wird unwillkürlich Glauben nicht rein im religiösen Sinn, sondern, wenn auch nicht ausschliesslich in erkenntniss-theoretischem, so doch wenigstens auch, und zwar vorherrschend in diesem genommen, als „Glauben". Daher verräth meist schon die Stellung dieses Gegensatzes, dass die Sache von vornherein schief angefasst ist. Glauben im nichtreligiösen Sinn, „Glauben" als ein Fürwahrhalten, und Wissen, — die stehn einander allerdings als zwei verschiedene Arten von Ueberzeugtsein einfach logisch coordinirt und darum disjunctiv, ausschliessend gegenüber. Was man weiss, das braucht man nicht

mehr bloss zu glauben; und umgekehrt wo das Wissen aufhört, da fängt das Glauben an. Von diesem einfachen Gegensatz kommt man nicht los, wenn man das Verhältniss der beiden Gebiete Religion und Wissenschaft unter dem Titel von Glauben und Wissen bespricht. Man fühlt aber doch, dass das Verhältniss nicht ganz in diesem Gegensatz aufgehe; aber einmal auf falschem Weg, corrigirt man durch irgendwelche Verwischung jenes klaren Gegensatzes, — und diess nennt man dann Vermittlung von Glauben und Wissen.

2. Correcter und unzweideutiger wird daher das Verhältniss der beiden Gebiete als Gegensatz von Glauben und Denken gefasst. Als Geistesthätigkeiten überhaupt bilden sie einen Gegensatz: Glauben ist etwas wesentlich anderes als Denken, und umgekehrt. Aber als nicht bloss verschiedene Arten einer Geistesthätigkeit, sondern als verschiedenartige, specifisch verschiedene Geistesthätigkeiten überhaupt sind sie — logisch zu reden — disparate und eben darum conveniente Begriffe. Sie sind ganz verschiedenartige Weisen, wie das Ich des Menschen zum Uebersinnlichen in Beziehung tritt. Sie berühren einander auf jedem Punkte, weil sie von demselben Subject auf dasselbe Object gehn; aber sie stehn einander auf keinem Punkte gegenseitig im Wege und verdrängen einander desswegen nicht, weil auf jedem Punkte jedes in etwas ganz anderm besteht als das andere. Das Denken nämlich geht auf das Uebersinnliche, wie dieses als Gesetz in der Erscheinungswelt zu erkennen, respective weiter als ihr innerer Grund zu erschliessen ist. Unter diess Denken fällt auch das „Glauben“ im nichtreligiösen Sinn. Das religiöse Glauben dagegen geht auf das Uebersinnliche als Macht der Erscheinungswelt und dem eigenen Ich in dieser gegenüber. Das Denken geht auf das Uebersinnliche als einfaches Object für das Bewusstsein; das Glauben auf das Uebersinnliche als Subject einer Gegenwirkung, die das Ich von ihm erfährt oder erwartet. Im Denkact selbst ist das Ich nur theoretisch, im Glaubensact wesentlich praktisch betheiligt. Das versteht sich von selbst, dass die Art, wie das Denken das Uebersinnliche als sein Object sich theoretisch aneignet, bedingend darauf einwirken muss, wie das Glauben sich praktisch in Wechselbeziehung zu ihm setze. Das ist eine dann nachher zu erörternde Sache. Aber Denken als Denken und Glauben als Glauben sind zwei ganz verschiedenartige Acte, die wohl bedingend auf einander einwirken, aber immer als verschiedene neben einander hergehn, ohne einander den Weg zu vertreten. Kein Denken tritt an die Stelle eines Glaubens und versieht dasselbe, oder umgekehrt; so wenig als die Farbe eines Kleides seinen Schnitt, oder so wenig die Kenntniss der Nahrungsmittel das Geniessen derselben. Aber eine bestimmte Form des Denkens bedingt natürlicher Weise mittelbar eine bestimmte Form des Glaubens und auch umgekehrt. Beide Verhältnisse zwischen dem Uebersinnlichen und dem Ich sind eben als zwei verschiedenartige objectiv da und vollziehn sich subjectiv in verschiedenartigen Geistesacten; nicht entweder das eine oder das andere, oder theilweise das eine und theilweise das andere; sondern beide in und mit einander: das eine vollzieht sich subjectiv im Denkact, das andere im Glaubensact desselben Ich. Das Uebersinnliche ist das Gesetz, das den Process der Sinnenwelt bedingt, und damit der Grund für

ihr Dasein und Sosein; eben damit ist es auch für das ebenfalls in der Sinnenwelt und unter ihren Bedingungen stehende Ich eine Macht ihm gegenüber, mit der das Ich, weil es sich selbst auch als eine Macht in sich weiss, in Wechselbeziehung steht, Geist zu Geist. Wie sein Denken diese geistige Macht fasst, das wird darauf einwirken, wie es sich glaubend zu ihr verhält; und wie das Ich glaubend zu ihr steht, das wird wieder sein Denken über dieselbe bestimmen: aber irgendwie muss das Ich immer beides, sich irgendwie theoretisch und sich irgendwie praktisch zu ihr stellen; irgendwie dieselbe denken, und irgendwie an dieselbe glauben; keines geht für's andere. Beides sind heterogene Beziehungsweisen auf dasselbe, die beide dem Menschengeist gleich wesentlich, gleich nothwendig sind: so gut — um bei dem trivialen Beispiele zu bleiben — der Mensch Nahrungsmittel kennen und Nahrungsmittel geniessen muss: keines ist das andere, keines geht für's andere; aber allerdings bedingt eins das andere. So einfach und klar wie dieses ist auch das allgemeine Verhältniss von Denken, Wissen und Glauben. Es verschiebt sich für die Vorstellung nur, weil immer statt des Glaubens sich das „Glauben" unterschiebt. Daher haben wir nun das Verhältniss dieser beiden in Betracht zu ziehn.

§ 85. Aber auch das Moment gegenständlichen Bewusstseins im Glauben, das gläubige Ueberzeugtsein, geht nicht auf in einer bestimmten Art von Ueberzeugtsein im Gegensatz zu der des Wissens, nämlich in einem Ueberzeugtsein aus bloss persönlich zureichenden Gründen gegenüber dem aus dem Wissen der sachlichen Gründe, also in einem „Glauben" im erkenntniss-theoretischen Sinn des Wortes. Wohl aber liegt in der specifischen Art, wie ein gegenständliches Bewusstsein Moment im Glauben selbst ist, die natürliche Veranlassung zu der ebendarum immer wiederkehrenden verwirrenden Verwechslung im populären Sprachgebrauch zwischen „Glauben" im allgemeinen erkenntniss-theoretischen und Glauben im specifisch religiösen Sinn.

Trotz des im Vorigen logisch fixirten Verhältnisses von Glauben und Denken, von Religion und Wissenschaft, als zweier ganz verschiedenartiger, disparater und darum convenienter Thätigkeiten und Gebiete des menschlichen Geistes, käme ihr Verhältniss mittelbar doch auf dasjenige eines ausschliessenden, als coordinirt sich gegenseitig begränzenden Gegensatzes hinaus, wie es allerdings dem Bewusstsein zunächst vorschwebt, sobald man von Glauben und Wissen spricht, wenn auch nur das theoretische Moment im Glauben, das gegenständliche Bewusstsein vom Object der Glaubensbeziehung in dieser selbst, eins wäre mit „Glauben" im erkenntnisstheoretischen Sinn gegenüber dem Wissen. Da ginge der religiöse Glaube zwar nicht geradezu auf in „glaubendes" Fürwahrhalten; aber als Beziehung auf Gott, von dem es in diesem Fall eben keine andere Ueberzeugung als

die eines solchen „Glaubens", von dem es kein eigentliches Wissen geben könnte, würde auch der religiöse Glaube mit einem seiner nothwendigen Bestandtheile zum Wissen doch in einen ausschliessenden Gegensatz treten. Nicht so zwar, dass es für den Menschen nun überhaupt ausschliessend hiesse: entweder das eine oder das andere, überhaupt glauben oder wissen; sondern allerdings sowohl das eine, als das andere, — nur jedes an seinem Ort und in Beziehung auf verschiedene Dinge. Aber für das Bewusstsein vom Object der gläubigen Beziehung, für das Bewusstsein von Gott und göttlichen Dingen, da würde ein ausschliessendes entweder — oder gelten: Glauben mit „Glauben", weil auf diesem Gebiet kein Wissen möglich sei; oder denn über das Wissen hinaus nichts „geglaubt", und darum also auch kein religiöses Glauben. So käme es also, vermittelt durch das „Glauben" im Glauben, mittelbar doch zu einem ausschliessenden Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, wenn schon beide sich nicht direct ausschlössen, sondern der Menschengeist beide festhielte, nur eben jedes an seinem Ort. Wenn es aber so steht, dann können, ja dann müssen sie auch ein Abkommen mit einander treffen, einander gegenseitig ein jedes das andere an seinem Ort leben und gelten zu lassen, wenn nur gewisse Gränzen gegenseitig anerkannt und respectirt werden. Auf solche Abkommnisse läuft es denn auch in der That in den Verhandlungen zwischen Glauben und Wissen meistens hinaus. Allein die ganze Voraussetzung dieser Abkommnisse ist schief, dass zwar nicht der ganze Glaube, aber doch das theoretische Moment an ihm unter das „Glauben" im erkenntniss-theoretischen Sinn falle. Der folgende § wird mit dem, dass er aufdeckt, warum diess schief ist, zugleich auch den Grund aufdecken, warum wenigstens der Schein davon so nahe liegt, aus dem die ewige Vermengung von Glauben und „Glauben" stammt.

§ 86. Das theoretische Moment im religiösen Process des Glaubens, das Ueberzeugtsein vom Object der Glaubensbeziehung im Glaubensact selbst, geht nämlich weder auf diess Object in seiner Objectivität für sich, noch auf die logische Vermittlung der Ueberzeugung, wie das auf das Wissen und Erkennen gerichtete wissenschaftliche Denken; sondern es geht auf sein Object lediglich in dessen Offenbarungsbeziehung zum Subject und auf das subjective Ueberzeugtsein als solches. Hiefür genügt aber ihm selbst, dem religiösen Glauben als solchem, allerdings das „Glauben" im erkenntniss-theoretischen Sinn, als Ueberzeugtsein aus bloss subjectiv zureichenden Gründen. Allein ausgeschlossen ist für die religiöse Glaubensbeziehung darum die andere Art des Ueberzeugtseins des Ich von seinem religiösen Object, das Ueberzeugtsein aus Einsicht in die objectiv zureichenden Gründe, in keiner Weise; denn dieser erkenntniss-theoretische Gegensatz berührt den Glauben in seinem Wesen als Glauben gar nicht.

1. Es mag jemand immerhin die metaphysische Ansicht haben, vom Absoluten komme dem endlichen Menschengeist kein strenges Wissen zu: diesem Gebiete gegenüber bleibe es daher für das menschliche Denken beim „Glauben". Die Analyse des religiösen Bewusstseins wird allerdings bald herausstellen, dass, was demselben Gott ist, metaphysisch als das Absolute zu bezeichnen sei. Allein nun unterscheide man wohl: das theoretische Denken des Absoluten, und das Bewusstsein des Absoluten wie dieses Moment der religiösen Beziehung auf Gott ist, das sind ja zwei ganz verschiedene Dinge. Nur von dem Letztern ist aber hier die Rede. Für's erste geht dieses von vornherein nicht auf das Absolute als Denkobject für sich; sondern auf dasselbe, wie es sich als reale Macht schon irgendwie für das menschliche Ich aufgeschlossen hat und dieses ebendamit zur Gegenbeziehung veranlasst. Der Glaube, auch das theoretische Moment in ihm, bezieht sich nicht auf Gott für sich, sondern auf Gott in seiner Offenbarung für ihn. Und für's zweite — was hier das noch unmittelbarer in Betracht fallende ist —: das Ueberzeugtsein von Gott, wie es unmittelbar Moment des religiösen Actes der Beziehung auf Gott ist, sieht ganz ab von dem Weg, auf dem es theoretisch zu Stande gekommen, gerade in dieser Form zu Stande gekommen ist; im religiösen Act selbst ist nur das, dass es da ist, so da ist, von welcher Bewusstseinsvermittlung es nur immer das Product sein mag.

2. Daraus folgt nun zweierlei. Einmal: dass es dem Glauben als solchem, weil in ihm nur das subjective Resultat des Ueberzeugtseins, das Product irgendwelcher Ueberzeugungsvermittlung als solches in Action ist, allerdings genügt, wenn diess Resultat wirklich durch bloss subjectiv zureichende Gründe, also als „Glauben" im erkenntniss-theoretischen Sinn zu Stande gekommen ist. Daher ist die Verwechslung von Glauben in beiderlei Sinn und die Subsumtion des religiösen Glaubens unter den erkenntnisstheoretischen „Glauben" dem nicht reflectirenden Bewusstsein ganz natürlich.

3. Zweitens aber folgt eben so unmittelbar daraus, dass diese Subsumtion in der Sache selbst nicht begründet und darum keine nothwendige ist. Im religiösen Act ist das subjective Ueberzeugtsein vom religiösen Object, eben weil nicht die Art wie es vermittelt, sondern nur das Resultat, dass es da ist, unmittelbar dabei in Betracht kommt, so dass auch ein bloss subjectiv begründetes Ueberzeugtsein, ein „Glauben" ausreicht, — im religiösen Act ist das subjective Ueberzeugtsein ganz gleich sehr Moment seiner Bethätigung, ob es, für sich betrachtet, auf die eine, oder ob es auf die andere Weise vermittelt zu Stande gekommen sei, ob als blosses „Glauben" oder als Wissen. Die Art, wie es zu Stande gekommen, berührt das Ueberzeugtsein, wie dieses theoretisches Moment des religiösen Glaubensactes selbst ist, zunächst gar nicht. Die Frage, ob ein Wissen auf diesem Gebiet möglich sei oder nur ein „Glauben", kommt hier direct gar nicht in Betracht. Ob, was mein Gewissen mir sagt, für mich durch eine blosse Glaubensautorität oder durch eigenes philosophisches Denken über die im Wesen des Menschen begründete Pflicht vermittelt sei; ob ich nur „glaube" oder im vollsten Sinn weiss, was absolute Pflicht für mich sei: das Ueberzeugtsein davon bleibt sich so, wie es Moment des Gewissens bildet, also religiöser Act ist, völlig gleich. Man sagt sehr häufig, dem Denker leiste die Philosophie, was

dem gemeinen Mann die Religion. Da ist etwas Wahres so quer als möglich ausgedrückt. Man meint: dem Denkenden müsse das, was er durch eigenes Denken als unbedingt gültige Wahrheit gefunden habe, für sein sinnliches Leben dasselbe leisten, was dem Ungebildeten die auf Autorität hin angenommenen religiösen Vorstellungen. Gut: da versieht aber also nicht die Philosophie die Stelle der Religion, so wenig im Leben das Rechnen das Bezahlen versieht; sondern die auf philosophischem Weg erlangte Ueberzeugung soll und kann dem einen dasselbe versehn, was dem andern eine autoritätsmässig angenommene religiöse Anschauung: nämlich das theoretische Moment seines religiösen Actes der persönlichen Beziehung zu der unbedingt gültigen Lebenswahrheit zu bilden. Erst diess letztere ist religiöser Act; an diesem bildet bei dem einen seine philosophisch gewonnene Ueberzeugung so gut das theoretische Moment des Ueberzeugtseins, wie beim andern seine „Glaubens"anschauung. Beides also versieht gleich gut das theoretische Moment an demselben religiösen Act in beiden; nicht aber versieht dem einen die Philosophie, was dem andern die Religion. Man wird einwenden: das erstere sei nicht mehr religiöser, sondern nur noch ethischer Act. Das ist nicht wahr; er ist beides: ethisch, sofern der Mensch die schlechthin gültige Lebenswahrheit als etwas seinem Wesen und seiner Bestimmung immanentes erfasst; religiös aber, sofern er zu ihr als zu einer ihm, seiner Subjectivität, gegenüber realen absoluten Lebensmacht in Beziehung tritt. Beides ist eins, aber nicht einerlei. Und auch das ist nicht einerlei, ob mit jenem ethischen auch dieses religiöse Verhalten sich verbinde oder nicht. Ist das letztere nicht der Fall, dann ist auch auf das erstere kein unbedingter Verlass; weil auch das erstere dann für das Subject noch nicht vollständig wahr, noch nicht so, wie es an und für sich seiner subjectiven Willkür gegenüber eine schlechthin unabhängige und für diese gültige Grösse ist, im Bewusstsein steht. So wie diess letztere geschieht — in welcher Bewusstseinsform es geschehn mag —, so ist zur bloss ethischen auch die religiöse Beziehung da. Jene bekommt erst mit dieser ihre volle Wahrheit im Subject. Es ist eine oberflächliche, äusserliche Auffassung der Religion — sei's von „Gläubigen", sei's von „Ungläubigen" —, Religion nur da sehn zu wollen, wo bloss „Geglaubtes" der persönlichen Lebensbeziehung zum Absoluten als einer dem eigenen Ich gegenüber schlechthinigen Macht zum Träger der Ueberzeugung dient, und nicht vielmehr überall da, wo überhaupt jene Lebensbeziehung stattfindet, sei nun das Moment des Ueberzeugtseins dabei ein blosses „Glauben", oder sei es ein Wissen.

§ 87. So genügt allerdings dem religiösen Glauben selbst für sein theoretisches Moment die Form des Fürwahrnehmens ohne dessen denkende Vermittlung, und zwar auch da, wo diese sonst im Bewusstsein vollzogen, also ein Wissen vorhanden ist. Und noch weiter: wegen der in jedem religiösen Act principiell vorausgehenden Offenbarung vermag die Glaubensüberzeugung über alle vom Subject schon vollzogene, ja überhaupt über alle ihm empirisch

mögliche Vermittlung wirklich hinauszugreifen (§ 32). Allein sie ist dabei in jedem Moment dem Irrthum hinsichtlich der objectiven Wahrheit ihres Inhaltes in der Weise blossgestellt, dass der religiöse Glaube in sich selbst nur die Möglichkeit eines mittelbaren praktischen Correctivs für allfällige theoretische Irrthümer trägt, sofern diese nämlich praktischen Aberglauben erzeugen. Die Entscheidung der Frage nach der objectiven Wahrheit des Glaubensinhaltes, das Urtheil über seinen theoretisch richtigen Gedankenausdruck kommt in letzter Instanz nur dem logisch gesetzmässig auf die wissenschaftliche Erkenntniss gerichteten Denken zu.

1. So wenig als der unmittelbar „Gläubige", vollzieht auch der Denkende im religiösen Act seines Glaubens selbst alle die Denkvermittlungen wieder, durch die er seine Glaubensüberzeugung zu einem Wissen dessen, woran er glaubt, mag gewonnen haben. Sie ist ihm ganz unmittelbar so, wie er sie als Resultat hat, also in der Form des Fürwahrannehmens abgesehn davon, worauf dieses beruhen mag, abgesehn von der denkenden Vermittlung, Moment seines religiösen Lebens.

2. Den Vorwurf des Irrthums gegen die Form seiner Ueberzeugung empfindet jeder Glaube zunächst als Angriff auf die göttliche Wahrheit, zu der er in religiöser Beziehung steht, indem er an sich selbst den eigenen Antheil an der Subjectivirung der Offenbarung übersieht. Erst wenn das Bewusstsein dazu kommt, sich dem eigenen Glauben objectiv betrachtend, reflectirend gegenüber zu stellen, kann es mittelbar eine Correctur der Glaubensüberzeugung hervorrufen, die dem Glauben selbst aber zunächst immer hart ankommt als ein Aufgebenmüssen von etwas bisher heilig gehaltenem. Der Glaube kann allerdings auch in sich selbst mittelbar eine Correctur des Irrthums finden, wenn nämlich praktische Consequenzen seiner Ueberzeugungsweise sich ihm selbst als Aberglaube herausstellen. Eine unrichtige religiöse Vorstellung ist damit noch nicht Aberglaube, so wenig die religiöse Vorstellung überhaupt schon Glauben ist. Wer mit dem Vorwurf des Aberglaubens gegen jede ihm irrig vorkommende Glaubensansicht gleich bei der Hand ist, der steht selbst nicht weit vom Aberglauben. Aberglauben ist, wie Glauben, ein Begriff von specifisch religiöser Bestimmtheit, und zwar stets ein relativer Begriff. Jeder Glaube wird da Aberglaube, wo er nach seinem eigenen Maassstab zu etwas Sinnlichem, also Endlichem, Natürlichem sich praktisch religiös so verhält, als wäre dieses selbst wirklich das Uebernatürliche, Göttliche. Die Möglichkeit des Aberglaubens liegt daher in jedem Glauben, dessen Ueberzeugung vorstellungsmässig ist, weil die Vorstellung das Geistige, Göttliche in abstract sinnlicher Form anschaut. Während nun auf jeder Religionsstufe das der relativ wahre Glaube ist, der als innerer Geistesprocess aus seiner sinnlichen Vorstellung mit instinctiver Wahrhaftigkeit sich wirklich das, was ihr geistiger, nur unwillkürlich vorstellungsmässig angeschauter Inhalt ist, subjectivirt: so wird der Glaube in

jedem Moment Aberglaube, wo er gerade das sinnliche Element an seiner religiösen Vorstellung als solches fixirt und dieses gerade in seiner festgehaltenen Sinnlichkeit und Endlichkeit zum Object seiner Wechselbeziehung macht. Daher ist man leicht geneigt jeden Glauben, dessen Ueberzeugungsform man nicht selbst theilt, darum weil sie das Göttliche zu menschlich fasse, kurzweg für Aberglauben zu halten. Diess wäre aber nicht bloss ein unbilliges, sondern ein oberflächliches Urtheil aus eigener Beschränktheit. Wer nur von einer Anschauungsweise etwas weiss, der beurtheilt eben, naiv aber beschränkt, alles nur nach dieser, und alles Neue kommt ihm zunächst dumm vor: der Unwissendste ist immer auch der Absprechendste. Was wirklich Aberglaube sei, das darf nicht direct nach dem Maassstab einer ganz andern Glaubensanschauung, sondern nur nach dem seiner eigenen entschieden werden. Etwas anderes ist natürlich das, dass man erst von einem objectiven Standpunkt aus, von dem man die ganze Vorstellungsweise einer Religion überblickt, jenen in ihr selbst liegenden Maassstab, wo in ihr der Glaube Aberglaube werden müsse, theoretisch handhaben kann. Der Glaube selbst kommt erst durch die praktischen Consequenzen dazu, und wird dann durch diese, wenn sie ihn darauf stossen, mittelbar veranlasst seine Reflexion auf das seiner Glaubensvorstellung noch anhaftende Unangemessene, das diese Consequenzen hervorgetrieben hat, zu richten. Für seine eigene Wahrheit hat der Glaube nur das praktische Zeugniss seiner Früchte. Aber diess ist noch nicht eins mit dem Beweis der theoretischen Wahrheit seiner Glaubensanschauung. Ueber diese letztere kann nur die denkende Reflexion über den Glauben, nicht aber der Glaube selbst, an dem sie eben ein Moment seiner selbst ist, zu einem objectiv gültigen Urtheil kommen.

§ 88. Eben desswegen steht aber auch die Entscheidung über die allgemeine Frage, ob denn nicht die Offenbarung überhaupt, deren subjective Aneignung der religiöse Glaube ist, von vornherein und wesentlich in einem Kundthun von Wahrheiten bestehe, die ihrer Natur nach jenseits des Gebietes möglicher Erkenntniss für das menschliche Denken liegen, — auch die Entscheidung dieser Hauptfrage steht nicht dem Glauben selbst, sondern nur dem Denken zu, das einerseits sich über sein eigenes Erkenntnissvermögen und andrerseits über die psychologische Natur des Glaubens Rechenschaft giebt.

Der Glaube selbst beantwortet diese Frage selbstverständlich mit ja. Was er damit meint, ist auch ganz wahr; es ist die einfache Selbstbejahung der Religion. Der Glaube ist Act des Ich, das in seiner subjectiven, endlich natürlichen Bestimmtheit sich für die Selbsterweisung des unendlichen Geistes aufschliesst und, indem es sich diese subjectivirt, eben dadurch wirklich über seine eigene Endlichkeit hinauskommt. Diess ist das Wahrheitsmoment im Supranaturalismus, das nichts als der Ausdruck der einen Seite der Religion ist. Ob aber das, was jeweilen wirklich über die Endlichkeit des Ich hinaus

liegt und was dieses im Glauben als ein solches sich aneignet — aber nun eben damit sich doch aneignet, subjectivirt —, wirklich an und für sich auch jenseits des Gebietes möglicher Aneignung in die denkend vermittelte Erkenntniss liege? — das ist eine ganz andere Frage, deren Beantwortung gar nicht Sache des Glaubens sein kann, weil das Entscheidende in dieser Frage ausserhalb seines Wesens liegt. In seinem Wesen liegt nur, dass das menschliche Ich etwas, das jenseits seiner subjectiven Endlichkeit gelegen, in sich aufnimmt. Ob diess nun etwas jenseits der Erkennbarkeit durch das menschliche Denken überhaupt liegendes sei, das kann das Glauben aus seinem eigenen Wesen absolut nicht beurtheilen. Im Gegentheil, da das Glauben ja gerade selbst darin besteht, dieses über die jeweilige Endlichkeit des menschlichen Ich hinaus liegende doch demselben zum wirklichen Inhalt seines subjectiven Geisteslebens anzueignen: so liegt doch offenbar näher, von vornherein anzunehmen, das fragliche Gebiet, wie es ja der Geistesthätigkeit des Glaubens sich aufschliesse, werde auch nicht jenseits der Erreichbarkeit des menschlichen Denkens liegen, zumal dieses ja doch auch irgendwie am Glauben selbst Theil habe. Die allgemeine Frage, wie weit es dem menschlichen Denken seiner Natur nach möglich sei mit seiner Erkenntniss zu reichen, das kann nur das Denken selbst beantworten, nicht aus seinem Belieben, sondern indem es sich über die objectiven Gesetze und Bedingungen seines Erkennens Rechenschaft giebt. Das zu thun ist überhaupt seine erste Aufgabe in der Wissenschaft. Wenn ihm dann aber etwas zum Anerkennen präsentirt wird, was so, wie es ihm präsentirt wird, allerdings jenseits des Gebietes liegen würde, welches es für die Möglichkeit seines Erkennens hatte abstecken müssen, wofür daher unmittelbare Anerkennung, kurzweg „Glauben" von ihm verlangt wird: so wird das Denken fragen und untersuchen nicht nur dürfen sondern müssen, von wem denn jenes mit dieser Zumuthung präsentirt werde? ob auch nur subjectiv zureichende Gründe vorhanden seien, es nicht nur vorläufig ohne die Einsicht in die sachlich zureichenden, sondern zum voraus mit Verzichtleistung auf die Möglichkeit einer solchen einfach als objective Thatsächlichkeit anzuerkennen, über die es sich des Urtheils, als ihm unmöglich, zu enthalten habe? Mit andern Worten: das Denken wird das Glauben, das ihm mit dieser Zumuthung kommt, erst selbst von der Seite ansehn, nach welcher dasselbe jedenfalls in den Bereich des denkenden Erkennens fällt, nämlich von seiner psychologischen Seite, wie es ebenfalls eine Bethätigung des menschlichen Geistes ist wie das Denken. Denn wenn es überhaupt ein Object giebt, das in den Bereich des denkenden Erkennens fällt, so ist es der Geist selbst.[1]) Wenn dann aber das Denken entdeckt, wie das Glauben seiner psychologischen Natur nach ganz begreiflicher Weise von dem, was es Wahres erfährt, weiter zu der blossen Meinung kommen könne, das was es erfahren liege jenseits alles Denkens, —

[1]) Wenn er nämlich nicht vorstellungsmässig mit sich selbst Versteckens spielt und sich selbst hinter dem, was er unmittelbar seiner selbst bewusst ist, als ein unbekanntes x sucht, als ein x, dem allerdings nur ein unsagbares Dasein, aber gerade das Geistsein nicht zukäme. Aber was am Geist wirklich Geist ist, das ist ihm selber erkennbar.

wenn das Denken weiter entdeckt, wie es ebenfalls nach einfachen psychologischen Gesetzen geschehe, dass das Glauben selbst erst seinen Inhalt in einer Form sich vergegenständlicht, die unmittelbar als Realität genommen allerdings allem Denken unerreichbar wäre, — wenn das Denken diese psychologischen Entdeckungen macht: so wird es, unbeirrt von der ihm entgegengehaltenen Unerkennbarkeit des Glaubensgebietes, dem Wesen des Glaubens selbst gerade dadurch gerecht werden, dass es erst einmal den Inhalt desselben so, wie er diess ist und als was er jedenfalls im Bereich möglichen Erkennens liegt, als Inhalt des menschlichen Geisteslebens, durchforscht und in seiner Wahrheit zu erkennen sucht. Der Glaube, und damit auch die Glaubenswissenschaft, hat es ja nur mit der Offenbarung Gottes und nicht mit dem in sich verborgenen Gott zu thun. Der wirkliche Glaubensinhalt liegt also jedenfalls nicht jenseits des auch dem Denken zugänglichen Gebietes. Was aber über die Gränzen dieses Gebietes festzusetzen und was für jenseits derselben liegend zu erklären sei, das kann die Glaubenswissenschaft, die ihren wirklichen Inhalt jedenfalls diesseits derselben hat, dann ruhig noch der Metaphysik auszumachen überlassen.

§ 89. Nun reicht aber die Möglichkeit des erkennenden Wissens, d. h. des mit dem Anspruch auf objective Gültigkeit psychologisch und logisch vermittelten subjectiven Bewusstseins von der Vernunft in der Objectivität, so weit als die Gesetze des objectiven Seins selbst, auf deren Identität mit den logischen Gesetzen des subjectiven Denkens überhaupt alle wirkliche Erkenntniss objectiver Wahrheit beruht. Ausserhalb jener Gesetze des Seins giebt es nun aber nichts, was überhaupt für den Menschen irgendwie da sein könnte. Daher ist das Denken im ganzen Gebiet dessen, was überhaupt für den menschlichen Geist da ist, für sein Erkennen autonom, d. h. es gewinnt sein Wissen auf objectiv wahre und subjectiv gültige Weise nur dadurch, dass es den auf dem Weg der Erfahrung gewonnenen Bewusstseinsinhalt nach den logischen Gesetzen, welche die formalen Grundbestimmungen seines eigenen geistigen Wesens wie des geistigen Wesens in der objectiven Welt sind, verarbeitet. Zu diesem Erfahrungsmaterial des Denkens gehört nun auch der Glaube mit seinem Offenbarungsinhalt.

Mehr wird hier nicht nöthig sein, um den Begriff der Autonomie des Denkens, die wir hiemit auch für die Glaubenswissenschaft, wie für jede Wissenschaft, als ihr allgemeines Formalprincip in Anspruch nehmen, sicher zu stellen gegen Missverstand und gegen allfällige Phrasen vom Hochmuth menschlicher Weisheit. Wie zu diesem allgemeinen Formalprincip sich das specielle verhalte, das in dem concreten Stoff unsrer Wissenschaft gegeben ist, wird sich aus dem Materialprincip dieses Stoffes ergeben. Wie wir aber

dasselbe subjectiv bandhaben werden, unterstellt sich von vornherein ebenfalls der Prüfung durch das autonome Denken.

§ 90. Alles, was der Glaube sich als Offenbarung zum Inhalt seines Ueberzeugtseins und damit zum Object seiner religiösen Beziehung aneignet, unterliegt daher als Erfahrungsmaterial des menschlichen Geistes hinsichtlich seiner objectiven Wahrheit der Prüfung und Verarbeitung durch das logische Denken, welches für nichts, was ihm als Object geboten wird, die Zumuthung, es unvermittelt so als die absolute Wahrheit anzuerkennen, kann gelten lassen, unter welchem Titel ihm auch diese Zumuthung mag gestellt werden.

Das Glauben selbst ist eine Aeusserungsweise des menschlichen Geistes und gehört also als diess zu den nächsten Objecten des auf die Erkenntniss seines eigenen Wesens gerichteten menschlichen Geistes. Der objective Inhalt des Glaubens ist die Offenbarung, als Object des gläubigen Ueberzeugtseins, der gläubigen Willensbeziehung und als Inhalt des religiösen Gefühls. Die Offenbarung als Selbstaufschliessung des unendlichen Geistes für den endlichen Geist ist damit in diesem zum Erfahrungsinhalt seines eigenen geistigen Lebens geworden. Dem Glauben des Ich tritt die Offenbarung als ein Unbedingtes gegenüber und wird als solches von diesem angeeignet; diess liegt im Begriff von Offenbarung und Glauben. Aber Erfahrungsobject für das menschliche Denken ist die Offenbarung nur in ihrem Aufgeschlossen- und Angeeignetsein zum Glaubensinhalt und damit zum wirklichen Inhalt des menschlichen Geisteslebens. Ein solcher kann aber dem menschlichen Denken gegenüber nie den Anspruch erheben, von ihm so, wie er unmittelbar ist und sich giebt, einfach als die Wahrheit anerkannt zu werden. Das heisst: er kann wohl diesen Anspruch erheben; aber das Denken hebt dann diesen Anspruch gerade dadurch auf, dass es aus der Natur jenes Geistesinhaltes begreift, wie der Glaube dazu kommt diesen Anspruch für seinen Inhalt geltend machen zu wollen, und denselben in seiner jeweiligen Form, die doch eine menschlich vermittelte ist, gleichwohl für unbedingt zu halten. Diess ist aber beim Glauben wirklich der Fall. Der Glaube besteht darin, dass was der unendliche Geist dem endlichen von sich aufschliesst, dieser sich aneignet. Im Glaubensact hat das Ich Gott sich gegenüber als das ihm Unendliche. Die Anerkennung dieses Verhältnisses, in welchem der Glaube selbst zu Gott steht, verlangt es nun auch vom Denken seinem Glaubensinhalt gegenüber. Allein nur im Glaubensact selbst hat das Ich das Absolute sich gegenüber, indem es zu ihm in subjective Beziehung tritt; als Glaubensinhalt dagegen steht nun nicht mehr das Absolute selbst, sondern die menschliche Aneignung desselben dem Denken gegenüber. Die Verwechslung vollzieht sich aber ganz unwillkürlich: weil Gott dem Glauben das unbedingt Gültige ist, stellt der Glaube für seine Glaubensaneignung Gottes dieselbe Forderung an das Denken. So wie nun aber das Denken nur einmal dazu kommt, dem Glauben gegenüber die Stellung objectiver Betrach-

tung einzunehmen, sieht und löst es jene Verwechslung und hebt damit die nur in ihr begründete Forderung, die ihm die Prüfung versagen wollte, auf. Fremdem Glauben gegenüber ist jedem diese Unterscheidung selbstverständlich: er begreift, dass dem Gläubigen in jeder Religion sein Glaubensobject, als göttlich, heilig sein muss, während er selbst diesen Glauben als menschlichen auch menschlicher Prüfung und Beurtheilung unterwirft. Nur dem eigenen Glauben gegenüber ist diese Objectivität der Selbstunterscheidung schwer. Es ist auch nie der Glaube selbst, der sie vollzieht, sondern erst das zur Selbständigkeit erwachende Denken.

§ **91.** In Wahrheit bezieht sich der Mensch im Glauben auch gar nicht auf ein Gebiet, das wirklich jenseits des Gebietes seiner möglichen Erkenntniss, nämlich des in der Sinnenwelt waltenden Uebersinnlichen läge; sondern er bezieht sich gerade auf dieses selbst in seinem religiösen Verhältniss zur endlichen Sinnenwelt: nämlich auf das Uebersinnliche, wie es sich innerhalb der Sinnenwelt für den menschlichen Geist als unendliche Macht ihr gegenüber aufschliesst. Der Schein, als ob das Object des Glaubens jenseits des menschlichen Erkenntnissgebietes liege, ist nur das psychologische Product der dem theoretischen Moment des Glaubens natürlichen Form der Vorstellung (§ 53), welche das Uebersinnliche in seinem reinen Gegensatz zum Sinnlichen in abstract sinnlicher Weise selbst als eine übersinnliche Welt jenseits der Sinnenwelt, also allerdings jenseits des Gebietes der menschlichen Erkenntniss, anschaut. Das Denken dagegen erschliesst aus dem Inhalt des Glaubens selbst, wenn es denselben als Thatsache des Geistes zu seinem empirischen Ausgangspunkt nimmt und von diesem aus auf den innern Grund jener Thatsache dringt: dass das Object der Glaubensbeziehung, das Subject der principiell dieser vorausgehenden, sie erst bedingenden Offenbarung, nichts anderes als der für den endlichen Geist in der Welt sich aufschliessende unendliche geistige Grund der Welt ist. Dieser ist aber nur der Sinnenwelt als solcher transcendent, nicht aber dem Gebiet unsrer Vernunfterkenntniss, nämlich dem Uebersinnlichen in der Welt.

1. Man könnte zugestehn: ja, in ihrer subjectiven Aneignung zum Inhalt des Glaubens sei die Offenbarung allerdings in den Bereich des menschlichen Erkennens eingetreten; wie der Mensch an die göttliche Offenbarung glaube, das unterliege als etwas Menschliches auch der menschlichen Prüfung. Allein die Offenbarung selbst bringe doch ihren Inhalt aus einem Jenseits für den menschlichen Geist an diesen heran, und dieser habe denselben also vorab

in dieser Eigenschaft anzuerkennen. Abgesehn davon, dass es der Glaube und auch die Glaubenswissenschaft jedenfalls nicht mit einer Offenbarung, die noch nicht Offenbarung wäre, nicht mit dem in sich verborgenen, sondern erst mit dem sich an den Menschen aufschliessenden Gott, also jedenfalls nur mit dem zu thun hat, was nach diesem Zugeständniss in den Bereich der Prüfung durch das menschliche Denken fällt, — abgesehn hievon ist auch jener reservirte Rest von Jenseitigkeit, die Jenseitigkeit der eigentlichen Heimat der Offenbarung, in die sich das Glauben, vom Denken bedrängt, im äussersten Nothfall wenn auch inhaltsleer so doch unerreichbar zurückflüchten möchte, in Wahrheit eine blosse Vorstellung, deren Entstehungsgrund das Denken ebenfalls als natürlich nachweisen kann.

2. Was hier in diesem § als Resultat des Denkens über das Object des Glaubens bezeichnet ist, soll noch durchaus nichts anderes sein als der formal logische Ausdruck für das, was die bisherige Erörterung des allgemeinen Wesens der Religion ergeben hat, und greift inhaltlich der nachfolgenden Verarbeitung der positiven Glaubenslehre nicht vor. Es ist damit erst der allgemeine Begriff für das Object der Glaubensbeziehung fixirt, wie sich derselbe aus der allgemeinen Thatsache des Glaubens selbst ergiebt; was aber der wirkliche Inhalt dieses Begriffs im christlichen Glauben, was der christliche Gottesbegriff sei, das kann erst aus der Analyse des ganzen christlichen Glaubensinhaltes hervorgehn. Jedenfalls ist der Gott, den der Glaube kennt und hat, mit dem er in lebendiger Wechselbeziehung steht — was immer jene Analyse für Bestimmungen über sein Wesen ergeben mag —, nicht ein x jenseits der Welt, sondern der in der Welt sich für den endlichen Geist aufschliessende unendliche geistige Grund der Welt, der nur dem sinnlichen Weltdasein selbst als Geist transcendent, d. h. nicht selbst ebenfalls sinnlich in der Welt vorhanden ist.

§ 92. Die Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens in Beziehung auf den Inhalt des Glaubens stellt sich daher als wesentlich dieselbe heraus, wie gegenüber jedem andern Object wissenschaftlicher Erkenntniss: durch logische Verarbeitung der (hier in der Glaubensthätigkeit gegebenen) erfahrungsmässigen Kenntniss von demselben — also autonom — die Erkenntniss seines Wesens zu gewinnen.

§ 93. Der Unterschied zwischen der Aufgabe der Glaubenswissenschaft und der der Metaphysik besteht darin, dass diese den Begriff des Absoluten im Verhältniss zum Begriff des Endlichen rein logisch zu untersuchen, jene dagegen die Erkenntniss des Absoluten in seiner Wechselbeziehung zum endlichen Geist, wie diese in der Thatsache der religiösen Glaubensthätigkeit gegeben ist, durch wissenschaftliche Untersuchung dieser Thatsache zu gewinnen hat.

Durch alles Bisherige ist noch nicht präjudicirt, was für ein Wissen vom Absoluten es überhaupt geben könne. Diese Frage ist Sache der Metaphysik.

Die Glaubenswissenschaft kann das religions-philosophische Moment ihrer Aufgabe, das Wesen der Religion, das ihr zunächst in einer positiven Gestalt vorliegt, aus ihrem innersten Grund zu begreifen, natürlich nicht ohne Metaphysik lösen. Allein eine Religionsphilosophie, geschweige denn eine Glaubenslehre, die selbst nichts als Metaphysik ist, indem sie die Probleme der Religion nicht so, wie sie als Thatsachen des Geisteslebens vorliegen, sondern nur so, wie sie Probleme der Metaphysik in sich schliessen, behandelt, ist leer und ledern, — sei nun diese Metaphysik die des Kantischen, oder des Hegel'schen, oder welches andern philosophischen Systems es sein mag.

§ 94. Die Forderung, dass die Glaubenswissenschaft gläubig sein solle, schliesst, gemäss dem Doppelsinn von Glauben (§ 17), eine arge Zweideutigkeit in sich. Sie hat als Wissenschaft gerade nicht zu „glauben" im erkenntniss-theoretischen Sinn; sondern sie hat vielmehr durch autonom (§ 89) denkende Untersuchung des ihr als empirischer Stoff gegebenen religiösen Glaubens das Wissen der in diesem sich offenbarenden religiösen Wahrheit als ihr Ziel anzustreben. Wohl aber muss, wer diese Arbeit fruchtbar unternehmen will, persönlich wie wissenschaftlich frei denkend, so religiös gläubig sein: sonst bleibt gerade der Kern des Gegenstandes seiner wissenschaftlichen Untersuchung auch seinem wissenschaftlichen Verständniss fremd, weil derselbe, obgleich Sache des innern Lebens, doch seinem eigenen persönlichen Selbstbewusstsein fremd ist.

Dass und warum mit dem Letztern nicht doch etwa wieder der Berufung auf „Glaubenserfahrungen" als letzte Instanz gegen das wissenschaftliche Denken eine Hinterthür geöffnet sein soll, das bedarf nach allem Bisherigen kein weiteres Wort zur Erklärung.

Drittes Kapitel.

Das Princip der christlichen Dogmatik.

§ 95. Real- und Formalprincip. — Vorab sind für die wissenschaftliche Verarbeitung des christlichen Dogma's Real- und Formalprincip zu unterscheiden. Das Realprincip für die Dogmatik ist der einheitliche Grund ihres Inhalts: das specifische Wesen des Christenthums, dessen Bewusstsein sich geschichtlich zum Dogma in der einheitlichen Vielheit von Dogmen (§ 3) ausgeprägt hat. Das Formalprincip für die Dogmatik ist der einheitliche Erkenntnissgrund, aus dem sich ihre Form als Wissenschaft ableitet: einerseits die Quelle, aus der sie ihre empirische Kenntniss des christlichen Glaubensinhaltes zu schöpfen, und anderseits die Norm, nach der sie diesen Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten hat.

§ 96. Wie die beiden Momente des Formalprincips, Quelle und Norm, so müssen auch Formal- und Realprincip auf einen letzten Grund zurückgehn, um eiue wissenschaftliche Darstellung zu begründen.

1. Das Realprincip.

§ 97. Hier ist bloss aus dem Wesen der Religion zu bestimmen, wo in der geschichtlichen Erscheinung des Christenthums das Realprincip desselben zu suchen, und wie es formal zu bezeichnen sei. Seinen Inhalt kann erst die Dogmatik selbst ermitteln.

§ 98. Die christliche Religion hat ihren historischen Quellpunkt in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu. Diess giebt beidem, dem Christenthum und seinem Dogma, seinen positiven, d. h. geschichtlich bestimmten Charakter.

§ 99. Und zwar ist das religiöse Princip des Christenthums, das seinen historischen Quellpunkt in der Person Jesu hat, seine

religiöse Persönlichkeit selbst, d. h. dasjenige religiöse Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch, unendlichem und endlichem Geist, das als Thatsache des religiösen Selbstbewusstseins Jesu neu in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist und in dieser die religiöse Gemeinschaft des Christenthums begründet hat.

Das specifische Wesen oder das Princip einer bestimmten geschichtlichen Religion kann zutreffend nur mit einem Verhältnissbegriff wiedergegeben werden, der das Verhältniss zwischen Gott und Mensch im religiösen Selbstbewusstsein bezeichnet, wie sich dasselbe im Glauben und Leben dieser Religion charakteristisch ausprägt. Das Princip des Christenthums ist diess Verhältniss, wie es uns in der Thatsache ihres Quellpunktes, in der religiösen Persönlichkeit Jesu als etwas Neues und darum eine neue Gemeinschaft begründend entgegentritt. Dass die religiöse Persönlichkeit Jesu der geschichtliche Quellpunkt des Christenthums ist, diess ist eine einfache Thatsache, in deren Anerkennung Alle zusammenstimmen müssen; aber der Begriff „religiöse Persönlichkeit“ muss genau bestimmt und genau angewendet werden, wenn unter die Anerkennung jener Thatsache nicht zu viel und nicht zu wenig subsumirt werden soll. Religiöse Persönlichkeit ist das Ich eines Menschen in der Bestimmtheit aufgefasst, wie die Wechselbeziehung von unendlichem und endlichem Geist sich im actus purus seines Selbstbewusstseins zu seinem persönlichen Leben verwirklicht, — alle Momente dieses Begriffs genau so genommen, wie sie sich uns als die verschiedenen Momente des Begriffs der Offenbarung einer- und des correlativen Begriffs des Glaubens andrerseits ergeben haben. Das Princip des Christenthums ist diejenige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, welche in Jesu die Thatsache seines religiösen Selbstbewusstseins gewesen ist. Wer diess von einem bloss subjectiv menschlichen Selbstbewusstsein Jesu ohne reale Gottesoffenbarung in ihm verstehn wollte, der müsste ebensosehr übel verstanden oder wieder vergessen haben, was über die Correlation von göttlicher Offenbarungs- und menschlicher Glaubensthätigkeit gesagt ist, wie wer die göttliche Offenbarung in Christo irgend anderswo als im Centrum eines menschlichen Geisteslebens, in seinem Selbstbewusstsein, suchen wollte.

§ **100.** Diess specifisch Neue, das als neue religiöse Thatsache in der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Geschichte eingetreten ist und das Realprincip der christlichen Glaubensgemeinschaft und ihres Dogma's bildet, ist in seiner Bezeichnung als Sohn Gottes enthalten. Der Inhalt dieses Begriffs ist der Inhalt des christlichen Princips.

§ **101.** Der mit der unmittelbar religiösen Bezeichnung Sohn Gottes zugleich gegebene, geschichtliche Begriff Christus drückt den geschichtlichen Zusammenhang der in Jesu sich aufschliessenden Religion mit der des Judenthums als ihrer sowohl positiven als negativen Voraussetzung aus.

Welches der ursprüngliche Sinn von Sohn Gottes und Christus als Selbstbezeichnung Jesu und im Mund Anderer gewesen sei, das zu bestimmen ist erst Sache der Forschung; dass aber diese beiden Bezeichnungen geschichtlich im Selbstbewusstsein Jesu selbst und im Glauben Anderer an ihn der Ausdruck für das Neue in ihm gewesen sind, das liegt auf der Hand, und ebenso, dass Sohn Gottes diess Neue mit dem specifisch religiösen Ausdruck bezeichnet, während Christus ein Begriff von bestimmter geschichtlicher Entstehung und Bedeutung ist.

§ 102. Die Geschichte des christlichen Dogma's, unmittelbar des Dogma's von der Person und dem Werk Christi, mittelbar der übrigen Dogmen, welche die Postulate und Consequenzen jenes Centraldogma's zum Inhalt haben, ist die geschichtliche Ausprägung des Inhalts jenes Princips zum Glaubensausdruck der christlichen Gemeinschaft.

§ 103. Der Inhalt des christlichen Princips, die christliche Religion, ist nun aber in keiner einzelnen geschichtlichen Form, in der die christliche Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen sich in ihrem Dogma von ihm Rechenschaft gegeben hat, zum endgültigen Ausdruck fertig abgeschlossen; sondern er entfaltet sich in der ganzen Geschichte des Dogma's. Der Ausdruck des christlichen Glaubens ist daher in steter geschichtlicher Entwicklung begriffen, und jeder Glaubensausdruck, der sich als Product dieser Entwicklung ausweist, ist eben damit als innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums stehend, als christlich im historischen Sinn des Wortes, nachgewiesen.

§ 104. Wahrhaft christlich, oder dogmatisch wahr ist aber jeder historische Glaubensausdruck in dem Maass, als er in seiner jeweiligen, geschichtlich bedingten Form wirklich den Inhalt und die Consequenz des christlichen Princips zum Ausdruck bringt.

Diess ist der Maassstab, nach welchem zunächst dogmatische Kritik — im Sinn Rothe's — an den einzelnen geschichtlichen Dogmen, an den dogmatischen Controversen in der Dogmengeschichte und Symbolik zu handhaben ist. Dieser Maassstab ist von vornherein ein bloss relativer, indem er die allgemeine Bewusstseinsform, in der sich das Dogma bewegt, als etwas geschichtlich gegebenes voraussetzen muss, und nur zu bemessen hat, was unter dieser gegebenen Voraussetzung der volle und richtige Ausdruck für das im Dogma liegende Problem gewesen sei. Ob dieses Bewusstseinsmaterial selbst, in welchem das Dogma geschichtlich gearbeitet hat, an und für sich rein gefasstes Geistesmaterial sei, ob also das darin Ausgeprägte nicht bloss relativ,

in dieser Form, sondern absolut wahr ausgedrückt sei, das ist dann eine neue, weiter hinzukommende, nicht unmittelbar religiöse sondern wissenschaftliche, nicht historisch-dogmatische sondern philosophisch-dogmatische Frage.

§ **105.** Wissenschaftlich wahr endlich ist ein Glaubensausdruck in dem Grad, als er den Inhalt des christlichen Princips auf seinen reinen Gedankenausdruck bringt. Diess ist das Ziel, welches die Wissenschaft der Dogmatik in letzter Instanz anzustreben hat. Jede neue Bearbeitung der Dogmatik hat ihre innere Berechtigung nur in diesem Bestreben, den religiösen Inhalt des christlichen Dogma's noch vollständiger auf seinen adäquaten Gedankenausdruck zu bringen und so den christlichen Geist in seinem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein zu fördern.

§ **106.** Ob und wie weit die Resultate der dogmatischen Wissenschaft auch zum officiellen Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft, d. h. selbst wieder zum Dogma werden, oder ob sie in derselben zunächst nur mittelbar auf die Stellung des Bewusstseins zum überkommenen Dogma einwirken können, — das hängt jederzeit von geschichtlichen Bedingungen ab, welche ausserhalb des unmittelbaren Bereichs der Wissenschaft liegen, von welchen sich daher die Wissenschaft in ihrem Beruf nicht darf bestimmen lassen.

Die Arbeit der Dogmatik ist eben so wenig unmittelbar Dogmenbildung, als die der Staatswissenschaft Gesetzgebung ist. Nur wo die religiöse Gemeinschaft noch im Werden, in ihrem Bildungs- und Abgränzungsprocess zu einer Kirche begriffen ist, da erhält die Arbeit, sich selbst denkend Rechenschaft von ihrem Glauben zu geben, zugleich die sociale Bedeutung, dass das Resultat dieser Rechenschaft zum Dogma dieser Kirche wird. Damit hört dann die Dogmenbildung von selbst auf, da ihr Zweck erfüllt ist. Aber nichts desto weniger geht in der Gemeinschaft, wenn nicht die Stabilität selbst ihr Grunddogma ist, der Process der Weiterentwicklung, resp. der Umgestaltung des dogmatischen Bewusstseins seinen Gang fort, wie diess der Lauf der Geschichte, die Entwicklung der Wissenschaft und der Cultur überhaupt mit sich bringt. So lange dieser Process, und wenn er auch die tiefgreifendste, umfassendste Umwandlung der ganzen Anschauungsweise mit sich führen sollte, für das Bewusstsein der Gemeinschaft nicht die allgemeinen religiösen Grundsätze aufhebt, die seiner Zeit bei der Bildung der besondern Religionsgemeinschaft in ihrem Dogma dem Dogma andrer Gemeinschaften als ihre constituirenden Grundsätze gegenübergestellt worden sind, — so lange ist auch kein sachlicher Grund vorhanden, dass durch diese Umwandlung der Anschauungsweise eine Neubildung kirchlicher Gemeinschaften mit neuer Dogmenaufstellung hervorgerufen werde. Freilich giebt es immer Leute,

denen jede kleinste Abweichung von ihrer eigenen Lehrfassung als ein „grundstürzender Irrthum" erscheint, den sie wo möglich und wie immer aus der Kirche hinauszuschaffen für Pflicht der Glaubenstreue halten; so wie es auf der andern Seite immer auch eitle Propheten (freilich noch häufiger blosse Nachbeter) von Neuem giebt, die, weil ihr Verständniss des Alten nicht tief genug geht, gleich meinen, ihr Neues sei dem Alten völlig entwachsen und dränge daher zur Gemeinschaft des Alten hinaus, sei's nun zur Bildung einer neuen Gemeinschaft, sei's nun in's Leere. Wenn auch nicht den Beruf der Dogmenbildung, so hat die Wissenschaft der Dogmatik doch jederzeit den Beruf, solcher Bornirtheit von rechts und von links gegenüber der vernünftigen Entwicklung des allgemeinen Glaubensbewusstseins vorzuleuchten. Oft genug freilich thut sie gerade das Gegentheil von dem, was ihr Beruf wäre. Dem hat sie auch den Misskredit zuzuschreiben, in welchen sie so allgemein unter den Wissenschaften gerathen ist.

2. Das Formalprincip.

§ 107. Die freie Stellung des wissenschaftlichen Denkens zum positiven Dogma der Kirche, die dem Verhältniss von Religion und Wissenschaft entspricht, und bei der allein eine wirkliche Wissenschaft der Dogmatik möglich ist, gehört nun innerhalb des geschichtlichen Christenthums zum Wesen des Protestantismus, der uns damit allein das wahre Formalprincip für eine wirklich wissenschaftliche Dogmatik giebt. — Wir leiten aus dem Wesen des Protestantismus, durch Kritik des altprotestantischen Formalprincips, die consequent protestantische Fassung desselben ab.

a. Das Wesen des Protestantismus.

§ 108. Protestantismus bezeichnet nicht bloss eine bestimmte geschichtliche Form der christlichen Kirche, sondern ein im Wesen des Christenthums liegendes Princip für dessen geschichtliche Gestaltung, welches in der Geschichte des Christenthums darum zwar stets vorhanden gewesen ist, aber zum ersten Mal in der Reformation sich als kirchenbildende Macht zur Geltung gebracht hat.

§ 109. Der Protestantismus ist in der Reformation mit kirchenbildender Macht aufgetreten als Reaction des auf seinen Grund zurückgreifenden christlichen Glaubens gegen die thatsächliche Entfremdung der katholischen Kirche von ihrem, nur noch nominell anerkannten, Grund in Christo.

§ **110.** Die christliche Gemeinschaft hatte in ihrer Gestaltung zur katholischen Kirche allmälig immer weitergreifend diesen ihren historischen Organismus in Lehre und Leben mit dem religiösen Princip, dem er nur zur Vermittlung dienen sollte, identificirt, und damit wieder eine äusserliche Heilsvermittlung aufgerichtet, welche zwar nominell die in der Person Jesu Christi aufgeschlossene Versöhnung als ihren Grund anerkannte, diese thatsächlich aber in ihrem innersten Wesen dadurch wieder aufhob, dass sie sich selbst als die Anstalt der Versöhnung zwischen Gott und Mensch geltend machte; denn damit führte sie das Christenthum thatsächlich wieder auf die Stufe der Gesetzesreligion und noch weiter — weil sie dabei Menschlichem göttliche Wirkung zuschrieb — auf die der Creaturvergötterung zurück, während das Wesen des Christenthums gerade die Aufhebung der Natur- und blossen Gesetzesreligion ist.

§ **111.** Gegen diese Entfremdung der Christenheit von dem in Christo den Menschen aufgeschlossenen Heil protestirend, wollte die Reformation die Kirche auf ihren göttlichen Heilsgrund in Christo zurückführen und jede Scheidewand von Menschensatzung, welche die Kirche selbst zwischen Gottes Heilsoffenbarung in Christo und dem Gläubigen aufzurichten sich vermessen, wieder entfernen. Dieser ihrer Grundtendenz gab die Reformation ihren Ausdruck in dem Formalprincip von der alleinigen Autorität des Wortes Gottes gegenüber jeder menschlichen Autorität, und in dem Materialprincip von der Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch den Glauben. Beides sind nur die, geschichtlich durch den Gegensatz gegen die damalige katholische Kirche in diese Fassung gebrachten, von einander unabtrennbaren Momente des Einen Grundprincips, welches das Wesen des Protestantismus ausmacht.

§ **112.** Der lutherische Protestantismus hat seinen specifischen, confessionell ausgeprägten Charakter in dem vorwiegend unmittelbar religiösen Interesse seiner Reaction gegen die judaisirende Selbstentfremdung der katholischen Kirche; der reformirte in dem vorwiegend theoretischen und ethischen Interesse derselben gegen das Paganisirende in der katholischen Kirche. — Diese beiden Formen der protestantischen Reaction gegen den Katholicismus sind

aber die zwei einander verlangenden und ergänzenden Momente des Einen protestantischen Grundprincips. Ihr Auseinandergehn in den Gegensatz zweier einander selbst wieder ausschliessender Confessionen ist eine relative geschichtliche Nothwendigkeit gewesen; das natürliche Ziel einer vernünftigen Entwicklung aber ist ihre Union zur allseitigen Durchführung des protestantischen Princips: das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung stets seinem Wesen treu zu erhalten.

Wie es leicht ist, sowohl verschiedene durchgehende Eigenthümlichkeiten des lutherischen und des reformirten Protestantismus richtig hervorzuheben, als auch einzelne historische Factoren zur Erklärung davon anzuführen: so ist es auf der andern Seite nicht minder leicht, von jedem einzelnen Factor für sich nachzuweisen, dass er nicht alles erkläre, und von jeder Formel, in die man den Gegensatz fassen möchte, dass nicht alles darin aufgehe. In einer so complicirten geschichtlichen Erscheinung kommt nicht alles aus Einem Grund; sondern verschiedene, relativ von einander unabhängige Factoren haben dabei zusammen gewirkt, von denen jeder ebenfalls mit als ein Grund, aber keiner für sich als der Grund kurzweg kann angeführt werden. Allein wo durchgehende Eigenthümlichkeiten sich zeigen, da wird man mit Recht nach einem innern Zusammenhang derselben unter sich und nach dem Grund dieses Zusammenhangs fragen und diesen dann als den wesentlichen Gesichtspunkt für die Auffassung des Einzelnen aufstellen.

Nach allen in der neuern Zeit über das Verhältniss von lutherischem und reformirtem Protestantismus gepflogenen Verhandlungen scheint mir die Auffassung von Al. Schweizer, namentlich in der sorgfältig abgewogenen Form, wie er sie in seiner „christlichen Glaubenslehre“ resümirt hat, dasselbe auf den zutreffendsten Ausdruck gebracht zu haben.

§ 113. Das Wesen des Protestantismus besteht daher — kurz zusammengefasst — in nichts anderm als im Princip der stetigen Reinerhaltung des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung, gegenüber der dieser von Natur ebenfalls stets anhaftenden Tendenz, die göttliche Wahrheit, in deren Offenbarung er wurzelt, mit einer geschichtlichen Form ihrer menschlichen Vermittlung zu identificiren, und so doch wieder eine menschliche Satzung mit dem Anspruch auf absolute Autorität zwischen dem Menschen und Gott aufzurichten.

Die christliche Religion will die Erlösung des natürlichen Menschen aus seinem Zwiespalt mit Gott zur Freiheit in Gott durch die volle Gnadenoffenbarung Gottes, die sie in Jesu Christo zu ihrem Glaubensobject hat, sein. Jede positive historische Religion hat aber die natürliche Neigung, jeweilen die menschliche Vermittlung der Offenbarung, die ihre positive Autorität bildet, mit der göttlichen Offenbarungswahrheit selbst unmittelbar zu identifi-

ciren, die endliche Vermittlung des Absoluten selbst zum Absoluten zu fixiren. Darum ist es nichts anderes als die Energie des sich selbst in seiner Reinheit erhaltenden christlichen Geistes, was sich durch die ganze Geschichte des Christenthums als das protestantische Princip der Opposition gegen diese Verfestigung des Geschichtlichen zum Göttlichen, und der stetigen Zurückführung jeder geschichtlichen Glaubensgestaltung auf ihren göttlichen Grund geltend macht. Der Protestantismus ist die Energie des sich in der Geschichte rein erhaltenden christlichen Princips.

§ **114.** In der Reformation und der unmittelbar aus dieser hervorgehenden Gestaltung der protestantischen Kirche hat nun aber der Protestantismus sein Princip, das eins ist mit dem seines Wesens selbstbewussten Christenthum, noch nicht allseitig mit seinem ganzen Inhalt zum Bewusstsein und zur kirchenbestimmenden Geltung gebracht, sondern zunächst nur nach seinem praktisch religiösen Schwerpunkt. In Beziehung auf das theoretische Moment des christlichen Glaubensbewusstseins ist der Protestantismus der Reformationszeit geschichtlich nothwendig bei einem bloss relativen Gegensatz gegen den Autoritätsglauben der katholischen Kirche innerhalb des allgemeinen Standpunktes desselben stehn geblieben, indem er gegenüber der kirchlichen Tradition die primitive historische Erkenntnissquelle des Christenthums, die heilige Schrift, noch unmittelbar mit dem Begriff Wort Gottes identificirte und damit dieser menschlich vermittelten Offenbarungsquelle absolute Autorität zuerkannte.

Nichts Menschliches mit dem Anspruch auf göttliche Autorität wieder zwischen den Menschen und Gott, der sich in Christo der Menschheit ganz aufgeschlossen hat, — diess ist die negative, protestirende Seite des protestantischen Princips. Indem der Protestantismus der Reformation aller Tradition der Kirche gegenüber das Wort Gottes allein als unbedingte Glaubensnorm anerkannte, hatte er zwar sein Princip richtig formulirt; aber dadurch, dass er mit diesem dogmatischen Begriff unmittelbar den historischen der h. Schrift identificirte, und was von jenem galt, unmittelbar auf diesen übertrug, ist er in der Durchführung seines Princips noch auf halbem Weg und mit Einem Fuss noch auf dem Boden des katholischen Autoritätsprincips stehn geblieben. Denn hier ist gerade das geschehn, was dieses katholische Princip ausmacht: es ist eine menschliche Glaubensvermittlung zur Bedeutung des Offenbarungsquells selbst erhoben. Diess, sollte von Niemandem geleugnet werden durch Behauptungen, die an und für sich wohl Wahres enthalten, aber nur nicht diese auf der Hand liegende Wahrheit anfheben. Allerdings nicht die Schrift als Schrift, sondern Christus ist den Reformatoren der Gegenstand und die alleinige Norm des Glaubens, und die Schrift erst mittelbar als das Zeugniss von ihm. Und dass man für das Zeugniss von Christo hinter die

Tradition der Kirche auf die Schrift zurück ging, war ebenfalls geschichtlich nothwendig und innerlich berechtigt, weil diese jener gegenüber allerdings die primitive und in ihrer authentischen Gestalt uns erhaltene historische Erkenntnissquelle des Christenthums ist. Aber es blieb nicht bei dieser berechtigten historischen Würdigung und Geltendmachung der Schrift; sondern sofort wurde sie selbst kurzweg als das Wort Gottes für uns geltend gemacht und damit als absolute Autorität gehandhabt: diess aber war — wir mögen es noch so sehr geschichtlich begreifen und rechtfertigen — principiell noch nicht protestantisch, sondern noch katholisch.

§ 115. Dieser der altprotestantischen Kirche noch anhaftende Widerspruch mit ihrem Princip trieb im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung eine Reaction hervor, in der sich auch das andere im Protestantismus enthaltene Moment, das der Freiheit des Denkens im Glauben, allmälig Bahn brach, — zunächst mit auflösender Tendenz und Wirkung, allerdings nicht bloss der unprotestantischen Gebundenheit des Denkens an die unmittelbare Symbol- und Schriftautorität gegenüber, sondern auch gegenüber der Substanz des christlichen Glaubens.

Diese Reaction des nach Freiheit vom Autoritätsglauben ringenden Denkens ging natürlicher Weise nicht zuerst von der Kirche selbst und von ihren Vertretern aus, sondern sie regte sich zuerst ausser der Kirche und gegen die Kirche, da diese mit dem Autoritätsglauben noch solidarisch verbunden war. Sie trat darum auch nicht bloss reformatorisch, sondern destructiv auf, in der Weise des Sclaven, der die Ketten bricht: gleichwohl ist der treibende Grund dieser ganzen Reaction des freien Denkens gegen die kirchliche Autorität nichts anderes als das in der Reformation noch nicht allseitig und vollständig zur Geltung gelangte Princip des Protestantismus, welchem Freiheit der Forschung, Freiheit des Denkens zwar allerdings nicht als solche schon das Endziel, wohl aber der absolut nothwendige Weg zu seinem Endziel ist.[1])

§ 116. Wie sehr dieser Process der allmäligen Auflösung des altprotestantischen Autoritätsglaubens zugleich auch eine Entleerung des religiösen Glaubens von seinem christlichen Inhalt mit sich führte: so ist er dennoch eine nothwendige Entwicklungsphase des Protestantismus gewesen, und erst das consequent durchgeführte Resultat seiner Verstandeskritik der altprotestantischen Form der christlichen Glaubenslehre bildet den wahren Durchgangspunkt für eine vollständig protestantische Ausbildung derselben.

Die spätere Verarbeitung des Dogma's wird die Auslegung und Bewahrheitung dieses § sein.

[1]) Vgl. m. Vortrag über „die Aufklärung", Zeitstimmen a. d. ref. Schweiz. 1864. S. 104 ff.

§ 117. Dem Wesen des Protestantismus widerspricht auf dem Gebiet der Lehre die Fixirung oder Restauration irgend einer bestimmten geschichtlichen Form des Dogma's zur unbedingten Lehrsatzung, und entspricht nur die stete Regeneration der Glaubenslehre aus dem christlichen Princip mittelst wissenschaftlicher Kritik der bisherigen Lehrentwicklung.

Im Grundsatz wird jeder Protestant dem Gesagten beistimmen, oder mit andern Worten das Gleiche sagen. Keine kirchliche Lehrbestimmung soll unbedingte Lehrsatzung sein, sondern jede nur wie weit sie mit dem „Wort Gottes" stimmt. Und auch das, was die Schrift sagt, soll nicht gelten, weil sie es sagt, sondern weil und in wie fern Christus aus ihr spricht. Darum hat es der Protestantismus stets als Formalprincip für seine Glaubenslehre bekannt, dass sie durch freie Forschung aus dem „Wort Gottes" zu schöpfen, und jede Lehre an der Norm desselben zu messen sei. Man zieht es vor, das im § Gesagte in dieser Form auszusprechen. Es ist zwar dasselbe, aber noch zweideutig ausgedrückt. Denn nach dem geschichtlichen Sinn muss man in dieser Formel den Begriff „Wort Gottes" identisch nehmen mit der h. Schrift, weil der alte Protestantismus in seinem Dogma beide ausdrücklich identificirt hat. So aber ist der protestantische Grundsatz nicht rein, sondern im Widerspruch mit sich selbst gefasst: indem von jeder menschlich geschichtlichen Autorität auf die göttliche zurückgegangen werden soll, wird diese selbst am Ende doch auch wieder in etwas menschlich Geschichtliches gesetzt. Jeder moderne Protestant lockert nun, sobald er nur irgendwie wissenschaftlich Rechenschaft geben will, diese unmittelbare Identification der beiden Begriffe im altprotestantischen Dogma, bei der jeder gleichbedeutend für den andern gesetzt worden konnte, bis auf einen gewissen Grad auf, so dass man nicht weiss, wie weit und in welchem Sinn er sich bei der Schrift behaften lässt, wenn er das Wort Gottes als die alleinige Norm bekennt. Diese Formel ist daher, wenn sie die protestantische Aufgabe der Glaubenslehre bezeichnen soll, vor der Hand eine vieldeutige Phrase, die nur der theologischen Achselträgerei, nicht aber der theologischen Wissenschaft zum entsprechenden Ausdruck dient. Man kann geschlossenen Auges sicher sein auf keinen Fall damit zu fehlen, weil damit ebensogut schon alles, als noch nichts gesagt ist. Der Begriff Wort Gottes muss erst bestimmt fixirt werden, ehe man ihn anders als phrasenhaft in einem Zusammenhang brauchen kann, in welchem die Geschichte ihm einen andern Begriff zum Doppelgänger gegeben hat.

§ 118. Darum bedarf vorab die Fassung des Formalprincips für die protestantische Glaubenslehre einer wissenschaftlichen Regeneration, indem die geschichtliche Form, in welcher der Protestantismus der Reformation dasselbe ausgeprägt und in den Bekenntnissschriften ausgesprochen hat, das Problem des Protestantismus noch nicht vollständig und rein ausdrückt.

b. Die Kirchenlehre vom Formalprincip.

§ 119. Da das Neue in Jesu aus dem Boden des Judenthums hervortrat und als die Erscheinung des Christus für den Glauben die Erfüllung der Verheissungen Gottes im Alten Testament war: so behielten im Urchristenthum die Schriften des Alten Testaments unmittelbar die Bedeutung heiliger, von Gottes Geist eingegebener Schriften, welche sie schon innerhalb des Judenthums erhalten hatten.

§ 120. Dazu kam für den christlichen Glauben die neue, jene erfüllend vollendende Offenbarung in Jesus als dem Christus, und in dem von ihm ausgehenden und von ihm zeugenden h. Geist.[1])

§ 121. Mit dem Werden einer in Lehre und Verfassung einheitlichen katholischen Kirche bildete und gränzte sich auch nach und nach ab eine Sammlung kanonischer Schriften des Neuen Testaments, auf die nun, verbunden mit dem geschichtlichen Prädicat apostolischer Abkunft, der dogmatische Begriff der Theopneustic ebenfalls überging.

1. Siehe die Literatur über die Geschichte der Entstehung des Neutestamentlichen Kanon's. Hier sind nur die Hauptmomente dieser Geschichte zu erwähnen. Das Urchristenthum hatte mit seinem Glauben, dass Jesus der Alttestamentlich verheissene Christus sei, das Alte Testament zu seiner h. Schrift, von Gottes Geist eingegeben, in der Gott durch die Propheten gesprochen und den Kommenden, der nun gekommen, vorausverkündet habe. Die Neutestamentlichen Schriften, d. h. die Schriften, die nun aus dem Glauben an diesen erschienenen Christus hervorgingen, gaben sich in ihrer Entstehung nicht selbst wieder als Offenbarungsschriften, sondern als Darstellung, Auslegung, Anwendung etc. der in Christo geschehenen Offenbarung, je nach ihrer speciellen Veranlassung und Absicht. Erst für die schon vorhandenen Schriften fiel allmälig im Glauben der Gemeinde, je nach dem Ansehn der wirklichen oder angeblichen Verfasser und je nach dem innern Zeugniss des Inhalts, d. h. nach der Congruenz des darin sich aussprechenden Glaubens mit der durch eine Vielheit geschichtlicher Factoren zusammen bedingten Glaubensweise der Gemeinden, die Offenbarung Gottes in Christo, von der diese Schriften zeugten, zusammen mit einer Offenbarung Christi durch diese Schriften seiner Apostel. Erst allmälig — mit dem, dass sie in die Objectivität der Vergangenheit zurücktraten — rückten im Glauben der Gemeinde des Herrn seine Apostel in die gleiche Reihe mit den Propheten des Alten Bundes, durch die Gott ihn vorher verkündet, und ebendamit die von ihnen erhaltenen oder ihnen zugeschriebenen Schriften in die gleiche Dignität mit

[1]) Ueber die Alt- und Neutestamentliche Offenbarungslehre das Nähere später in der Darstellung der Schriftlehre.

den von Gottes Geist eingegebenen Schriften des Alten Bundes, als heilige Schriften des Neuen Bundes. Der Process allmäliger Ausscheidung und Abgränzung solcher Schriften aus der urchristlichen Literatur, für die sich der Glaube entschied, dass sie vom Geiste Christi eingegeben, den Kanon des christlichen Glaubens, *die regula fidei*, enthielten, zu einem Kanon der heiligen Schrift Neuen Testaments, ist nur Ein Moment in dem allgemeinen Process, durch den sich im Laufe des 2. Jahrhunderts eine auf Einheit in Lehre und Verfassung hinzielende katholische Kirche herausgestaltete. Alle innern Gründe und äussern Motive, die hiezu mitwirkten, kommen ebenfalls bei der Entstehung des Kanon's in Betracht.

2. Alle Schriften, die auf diese Weise Bestandtheil des Neutestamentlichen Kanon's wurden, gelten eben damit als unmittelbar oder mittelbar apostolisch, als Schriften von Aposteln oder Apostelschülern. Dem kirchlichen Alterthum galten bei seiner Abgränzung des Kanon's apostolisch und kanonisch als sich deckende Wechselbegriffe: was apostolisch war, sollte eben desswegen als kanonisch gelten, und was einmal als kanonisch galt, musste eben desswegen apostolisch sein. Das war weniger ein historisches als ein dogmatisches Urtheil der altkatholischen Kirche. Was kanonisch sei, wurde schliesslich fixirt und ist damit ein geschichtlich gegebener bestimmter Begriff; was aber apostolisch sei oder nicht, das bleibt eine Sache der historischen, von diesem Entscheid der Kirche unabhängigen Untersuchung.

§ 122. Daneben behielt aber die mündliche, ebenfalls auf die Apostel und ihre Gemeinden zurückgeführte Ueberlieferung gleiche Geltung als Quelle und Richtschnur des Glaubens.

Apostolische Schriften und apostolische Tradition stützten und ergänzten sich in der sich consolidirenden katholischen Kirche gegenseitig als Quell und Norm des rechten Glaubens. Auf die apostolischen Schriften stützte man sich gegenüber Traditionen, auf welche Häretiker sich beriefen, und die apostolische Tradition rief man an gegenüber apokryphen Schriften und einer häretischen Auslegung der apostolischen. Mit dem Abschluss des Kanon's fixirte sich in der katholischen Kirche auch der Begriff der Tradition auf das, *quod semper, ubique et ab omnibus creditum est.* Freilich blieb dieser Begriff in seiner Anwendung so unbestimmt, so relativ und dehnbar, dass die Kirche es jederzeit in der Hand behielt, ihm jeden ihr zusagenden Inhalt zu geben. Da es auch dem gläubigsten Auge nicht entgehn konnte, dass unter diesem Titel nach und nach Dinge von sehr verschiedenem Werth und verschiedenem Grad der Glaubwürdigkeit liefen, so machte die Kirche selbst durch die fliessende Unterscheidung von *traditiones divinæ*, *apostolicæ* und *ecclesiasticæ* das Gefährliche, das aus dieser Wahrnehmung für die Tradition überhaupt hervorgehn konnte, unschädlich, indem sie demselben durch halbes Geständniss die Spitze brach.[1])

[1]) Vgl. Hase, Handb. der prot. Polemik I, c. 5.

§ 123. Die Kirche in der Repräsentation durch ihre Bischöfe stellte auf den ökumenischen Synoden im Namen Christi und in Kraft des h. Geistes die allgemeinen Bekenntnissformeln (*Symbola*) des christlichen Glaubens als Dogma der Kirche fest.

1. Die Idee des Episcopats war von Anfang an gewesen, dass der Bischof die Gemeinde vor dem Herrn und den Herrn gegenüber der Gemeinde repräsentire. So repräsentirte im Weitern die Versammlung sämmtlicher Bischöfe die ganze Kirche gegenüber dem Herrn, und zugleich den Herrn gegenüber der gesammten Kirche; und daraus folgte von selbst, dass einer ökumenischen Synode zustand im Namen des Herrn und in Kraft seines Geistes das Dogma als Glaubensgesetz für die Kirche festzustellen.

2. In der Tradition der Kirche hatte das allgemein christliche Symbolum, die Bekenntnissformel bei der Taufe, sich allmälig zu einer *regula fidei* ausgeweitet und diese endlich ihre Abrundung und kirchliche Fixirung als *Symbolum Apostolicum* erhalten. Die ökumenischen Synoden fixirten in ihren Symbolen die bestimmtere theologische Fassung, die sich aus den Lehrstreitigkeiten als Consequenz des christlichen Princips herausstellte, zum Dogma der Kirche. Es ist nicht zufällig, dass gleich die erste ökumenische Synode auch gleich das Hauptmoment des christlichen Centraldogma's, die Gottheit Christi, als Dogma formulirte.

§ 124. In der abendländisch-katholischen Kirche spitzte sich der Anspruch der Kirche auf absolute Autorität über den Glauben in dem Dogma von der Infallibilität ihres legitimen Oberhauptes als des Stellvertreters Christi und Nachfolgers auf dem Stuhl Petri zu.[1])

Diese Spitze wird aber vom Episcopal- und vom Papal-System verschieden gefasst. Nach jenem ist der Papst oberster Bischof nur als *primus inter pares*, dem nur der *supremalus ordinis* nicht *jurisdictionis* zukommt, der daher nicht allein, sondern nur in Verbindung mit der Gesammtheit der Bischöfe, also auf einem ökumenischen Concil, die Kirche repräsentirt, und infallibel nur ist, wenn er die Beschlüsse eines solchen Concils *de cathedra* promulgirt. Nach dem Papalsystem dagegen ist er *jure divino* Stellvertreter Christi und als solcher *episcopus universalis* der Kirche, in welchem alle ihre Macht concentrirt ist. Er ist also in Sachen des Glaubens und der Disciplin infallibel, sobald er als Papst *de cathedra* spricht. Er steht über einem ökumenischen Concil, das seine Autorität erst von ihm und durch ihn erhält, indem er es beruft und vernehmen will. Wie diese beiden Systeme in der Geschichte der katholischen Kirchenpolitik nach dem Oberwasser gerungen haben, berührt uns hier weiter nicht.

§ 125. Die Reformation nun, protestirend gegen die *traditiones ecclesiasticæ*, als unüberwachbare Quelle aller dogmatischen und

[1]) Vgl. Hase a. a. O. I, c. 4 und 7.

praktischen Entfremdung der katholischen Kirche von ihrem christlichen Glaubensgrund, hielt, mit grundsätzlicher, wenn auch thatsächlich nicht vollständig durchgeführter Verwerfung der Tradition, die h. Schrift der kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes als alleinige absolute Quelle für die Erkenntniss des Wortes Gottes und damit als alleinige Norm des christlichen Glaubens und Lebens fest, und zwar der lutherische Protestantismus mehr im Sinn eines negativ, der reformirte mehr im Sinn eines positiv regulirenden Princips.

1. Dass der christliche Glaube jeder Kirchengemeinschaft das „Wort Gottes", und zwar speciell als die auf Christum vorbereitende, in ihm erschienene und von ihm ausgehende Offenbarung Gottes, für seine alleinige Quelle und Norm erklärt, ist so selbstverständlich, ja geradezu eine Tautologie, dass damit noch gar nichts gesagt ist; denn der christliche Glaube bekennt damit nur, dass er in der Aneignung der christlichen Offenbarung bestehe. Es galt daher näher zu bestimmen, was man als die Quelle anerkenne, aus der die Erkenntniss dieses „Wortes Gottes" zu schöpfen sei.

2. Die katholische Kirche wurde erst durch den Gegensatz des Protestantismus dazu veranlasst, ihre Grundsätze darüber bestimmt zum Dogma zu formuliren: dass das Wort Gottes gegeben sei in der Schrift und in der Tradition der Kirche.[1]) — Beide, Schrift und Tradition, vereinigt aber das Tridentinum in der Hand der katholischen Kirche so, dass für's erste die lateinische Vulgata, hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, für authentisch erklärt, und für's zweite die Auslegung der Schrift allein der *sancta mater Ecclesia* zugesprochen wird, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum.[2])

---

[1]) Trid. IV, § 12 (bei Danz): sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, --hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti (und zwar zählt § 13 als diese Bücher die kanonischen und apokryphischen auf, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur) cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. — Cat. Rom. § 13 kurz: omnis doctrinæ ratio, quæ fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in Scripturam Traditionesque distributum est. — [2]) Trid. IV, § 15. 16.

3. Dass die **Reformation**, welche sich nicht gegen die allgemeine christliche Kirche, sondern nur gegen deren Ausartung zum damaligen römischen Katholicismus erhob, im Suchen nach einer Bestimmung des Formalprincips, der Erkenntnissquelle und Norm des christlichen Glaubens, — hier Schritt für Schritt und dort mit Einem Sprung — hinter den Bereich der Willkür dieser katholischen Kirche zurückgehn, und deren Tradition, unter welchem Titel sie auftreten mochte, als Autorität verwerfen musste, das war eben so einfach und natürlich, als es nothwendig war, dass sie dagegen bei derjenigen Autorität als letzter Instanz in Glaubenssachen stehn blieb, welche auch die katholische Kirche anerkannte, welche aber der Willkür derselben konnte entzogen und als Autorität für sich der katholischen Kirche gegenüber geltend gemacht werden: auf die h. **Schrift im Urtext** und in ihrer **eigenen Auslegung**. Beide protestantischen Confessionen haben diess ausdrücklich in ihren Bekenntnissschriften als ihr Formalprincip ausgesprochen.[1])

4. Allein es war innerlich unmöglich, diesen Grundsatz vollständig durchzuführen. Die Tradition fasst doch die ganze kirchliche Entwicklung des Christenthums in sich. Nun brauchte der Protestantismus zwar nichts zu verwerfen nur darum, weil es kirchliche Tradition war, wenn es sich nur auf die Schrift zurückführen liess. Im Gegentheil, ein derartiges Verwerfen aller Tradition wäre ein abstractes Abbrechen aller Fäden der Geschichte gewesen, was nicht eine Kirche sondern nur eine Sekte begründen konnte, und wogegen sich der Protestantismus so gut verwahren musste wie gegen die katholische Kirche.[2]) Allein die beiden protestantischen Confessionen gingen in der Anerkennung der Tradition thatsächlich weiter, als ihr Grundsatz aussprach. Nicht nur nahmen sie aus derselben dogmatische Lehrbestim-

---

[1]) Die **Conf. Aug.** præf. p. 6 sagt, dass sie aufstelle doctrinam ex scripturis sanctis et pure verbo Dei. Die **Form. Concord.** beginnt damit, p. 570: credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores æstimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum V. tum N. Testamenti. p. 572: sola scriptura sacra **judex**, **norma** et **regula** agnoscitur, ad quam ceu Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda. — **I Conf. Helv.** § 1: Scriptura canonica verbum Dei, Spiritu sancto tradita et per prophetas apostolosque mundo proposita, omnium perfectissima et antiquissima philosophia pietatem omnem, omnem vitæ rationem sola perfecte continet. § 2: hujus interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante. — **II Conf. Helv.** c. 1: credimus et confitemur scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere. Nam Deus ipse loquutus est patribus, prophetis et apostolis et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas. Et in hac scriptura sancta habet universalis Christi ecclesia plenissime exposita quæcunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem recte informandam. Quo nomine distincte a Deo præceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur. — **Belg.** 7. **Gall.** 5. **Scot.** 18. **Decl. Ther.** p. 670. (b. Niemeyer).

[2]) Was in den Symbolen überall ausgesprochen wird, wo die **Anabaptisten** et alii, qui sentiunt Spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum præparationes et opera, verdammt werden: **Aug.** art. 5. **Form. Conc.** p. 331. 581

mungen der alten Kirche, deren Ableitung aus der Schrift mindestens sehr fraglich war, unmittelbar mit auf; sondern — die Hauptsache — der Kanon der h. Schrift selbst, auf den sie hinter die Tradition zurückgingen, war ja selbst ein Product derselben. Ohne Frage war jedenfalls die Abgränzung der Sammlung des Kanon's erst eine That der Kirche gewesen, in welcher Hinsicht der Protestantismus allerdings durch Ausschluss der Apokryphen des Alten Testamentes Kritik an der Tradition der Kirche übte. Aber auch die Entstehung der einzelnen Schriften war ja, wie immer „Wort Gottes", doch zugleich ein Product der menschlichen Entwicklung der Kirche in ihrer Urzeit, also doch auch der Tradition gewesen. Der Gegensatz von Tradition als „Menschensatzung" und h. Schrift als „Wort Gottes" war von vornherein kein ausschliessender, und darum war es innerlich unmöglich, dass der Protestantismus seinen Grundsatz, von der menschlichen Tradition rein auf das Wort Gottes zurückzugehn, vollständig durchführen konnte, wenn er die Schrift als dieses Wort Gottes fixirte.

5. Dass die Schrift den Lutheranern mehr negativ, den Reformirten mehr positiv regulirendes Princip der Glaubenserkenntniss gewesen, gilt zwar in keiner Weise als grundsätzlich fixirter Gegensatz; aber als relativer Unterschied zieht er sich im Zusammenhang mit der Grundeigenthümlichkeit beider Confessionen und ebendarum unwillkürlich und unausgesprochen doch durch alles hindurch. Natürlich innerhalb der gemeinsam protestantischen Position, dass nur die Schrift für uns Quell der Erkenntniss des Wortes Gottes sei, und nicht die Tradition. Das Doppelverhältniss der Schrift, einerseits der Tradition gegenüber und andrerseits wieder ihre Grundlage, führte dieses Schwanken von selbst mit sich, dass die Reformirten, theoretisch durchschneidender und darum aber auch abstracter, mehr jenes, die Lutheraner dagegen, wenn nur das religiöse Interesse gewahrt war, conservativer, mehr dieses betonten. Von der gemeinsamen dogmatischen Voraussetzung aus, dass die Schrift das Wort Gottes sei, fassten die Reformirten das gemeinsame Formalprincip consequenter: das Wort Gottes ist die alleinige Autorität; die Schrift ist das Wort Gottes: also ist die Schrift ausschliessliche Quelle und Autorität.[1]) Die lutherische Fassung dagegen entspricht mehr der historischen Wahrheit, dass die Schrift selbst das erste Glied der kirchlichen Tradition bildet; so dass nur zu verwerfen sei, was aus der Tradition ihr widerspreche.

§ 126. Ihren officiellen Bekenntnissschriften legten die einzelnen protestantischen Confessionen, vorab die lutherische, für die kirchliche Lehre die Geltung als *norma normata* bei, *quatenus et quia* sie nach der *analogia fidei* aus der h. Schrift gezogen seien; in diesem Sinn werden von vornherein auch die alten œkumenischen

[1]) Immerhin sprechen reformirte Bekenntnisse es ausdrücklich aus, dass sie die interpretationes sanctorum patrum, ihre disputationes ac tractationes rerum sacrarum nicht verwerfen, wenn sie cum scripturis consentiunt. II Helv. c. 1.

Symbole, das Apostolicum, das Nicænum und das Athanasianum anerkannt.[1])

Quatenus et *quia* die Symbole aus der Schrift gezogen sind, nichts enthalten als Schriftlehre, sind sie mittelbar inspirirt und göttlich, ihrem Inhalt, nicht ihrer Abfassung nach. Als officieller Ausdruck der *doctrina publica* sind sie Norm des kirchlichen Lehrens; daher auf sie zu verpflichten ist, wer irgendwie öffentlich in der Kirche zu lehren hat. Das dehnte sich aber natürlich nach Umständen möglichst weit aus auf jeden, der irgendwie in eine amtliche Stellung zum Lehren der Kirche kam. Ebenso natürlich war, dass das bescheidene *quatenus* sich immer mehr zum unbedingten *quia* verfestigte.

§ 127. Zur dogmatischen Begründung der absolut normativen Gültigkeit der Schrift wurde die Lehre von ihrer Inspiration dahin zugespitzt, dass die kanonischen Bücher der Schrift, für uns identisch mit dem Begriff Wort Gottes, unmittelbar auf die alleinige Thätigkeit des h. Geistes als ihres eigentlichen Autors zurückgeführt werden, welchem die menschlichen Verfasser der einzelnen Schriften als unselbständige Werkzeuge dienten, so dass die auf ihr eigenes menschliches Verhältniss zum Inhalt ihrer Schriften sich gründende *fides humana* nur secundär in Betracht kommt neben der *fides divina*, gegründet auf das *testimonium Spiritus sancti*.

1. Die kirchliche Inspirationslehre hat sich allerdings erst allmälig ausgebildet, aber mit innerer Consequenz und Nothwendigkeit. Ursprünglich ist Christus selbst der Inbegriff der göttlichen Heilsoffenbarung und darum der alleinige Quell aller Heilserkenntniss; die h. Schriften sind für uns dieser Quell nur als Zeugen von ihm und zwar, der katholischen Tradition gegenüber, als die für uns allein zuverlässigen authentischen Zeugen. Die freien Aeusserungen aller Reformatoren, vorab Luther's, über einzelne Schriften der Bibel je nach ihrem Verhältniss zu Christo sind allbekannt. Allein war einmal die h. Schrift das Wort Gottes für uns, als alleiniger sichrer Quell, aus dem Gott uns die Kunde von seiner Thatoffenbarung in Christo zukommen lässt, und war sie damit als die alleinige Autorität für unsre Glaubenserkenntniss erklärt: so war es einfach Consequenz des protestantischen Princips, dass mittelst der strengsten Inspirationslehre die Schrift mit dem Wort Gottes für uns unmittelbar und vollständig identificirt wurde.

[1]) Ueber die œkumenischen Symbole: Form. Conc. p. 571. — II Helv. c. 11, Schluss. — Ueber die Bedeutung der Symbola überhaupt: Form. Conc. p. 572. 632. 635. I Bas. sagt am Schluss ausdrücklich: postremo hanc nostram confessionem judicio sacræ biblicæ scripturæ subjicimus: eoque pollicemur, si ex prædictis scripturis in melioribus instituamur, nos omni tempore Deo et sacrosancto ipsius verbo maxima cum gratiarum actione obsecuturos esse. — Die spätere dogmatische Formulirung in der lutherischen Dogmatik s. bei Hase, Hutterus redivivus § 50. 51. H. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 13.

Der Schluss, der dazu nöthigte, ist einfach. Keine menschliche Autorität mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit zwischen den Menschen und Gott, der sich ihm in Christo ganz und vollständig darbietet, — das ist das protestantische Princip; die h. Schrift ist die alleinige Quelle für die christliche Heilserkenntniss, — das war die geschichtlich nothwendige concrete Fassung des altprotestantischen Formalprincips: also musste die Schrift als unmittelbar göttlich, Gott als ihr alleiniger eigentlicher Autor gefasst, und jede wirklich menschliche Vermittlung ihrer Abfassung ausgeschlossen werden, — das ist die durchaus nothwendige Consequenz gewesen, welche daher auch die Dogmatik in der lutherischen und in der reformirten Kirche in ihrer ganzen Schärfe gezogen hat. So lange die beiden Prämissen bestehn, ist die strengste Inspirationslehre der allein richtige Schluss.

2. Nach dieser ist von der Thatoffenbarung in Christo, von der die Schrift Zeugniss giebt, zu unterscheiden der specielle Offenbarungsact der Inspiration der sämmtlichen Verfasser kanonischer Bücher durch den h. Geist. Die einzelnen Momente dieser Inspiration sind: 1) der *impulsus ad scribendum*, wobei die altkirchlichen Dogmatiker das immanente Verhältniss zwischen dem Geist des biblischen Autors zu dem, was er auf göttlichen Antrieb hin schrieb, gar wohl auch in's Auge fassten, aber darum nicht (wie etwa Neuere) jenen supranaturalen *impulsus ad scribendum* darin aufgehn liessen; 2) die *suggestio rerum*, und zwar auch nicht als blosse göttliche Unterstützung und Bewahrung bei der menschlichen Autorsarbeit, den Stoff zusammen zu bringen, sondern als übernatürliche, irrthumslose Mittheilung des Stoffes bis in's Kleine hinein; 3) die *suggestio verborum*, des für die Intention des h. Geistes jeweilen zutreffenden Ausdruckes, wobei nur die Frage nach der Classicität der Sprache des h. Geistes für die Inspirationslehre allerdings eine durchaus offene und nebensächliche ist.[1]

3. Wie auch die einzelnen Momente der Inspiration mochten gefasst werden, das war protestantisch nothwendige Consequenz: wenn einmal die Schrift, als das wahre Wort Gottes (II Helv. c. 1), die alleinige Erkenntnissquelle und Norm war, so musste auch ihre Inspiration so gefasst werden, dass Gott allein als ihr eigentlicher Autor erschien, die menschlichen Verfasser aber bloss als seine nur uneigentlich Autoren genannten Werkzeuge, ob man sie nun mit Gerhard seine *amanuenses*, oder mit Quenstedt gar bloss seine Federn nannte.[2]

§ 128. Hienach kommt der Schrift, als dem Wort Gottes für uns, in Sachen des Heils und Glaubens alleinige Autorität,

[1] Die Ausführungen in der lutherischen Dogmatik b. Hutt. red. § 44. Schmid, § 6; in der reformirten b. Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. loc. II. — Bekanntlich ist in der Zuspitzung der Inspirationslehre die reformirte Formula Consensus, gegenüber der Tendenz der Theologen von Saumur, wieder zu einer freiern Auffassung der Schrift zurückzukehren, bis an die äusserste Gränze gegangen, indem sie den hebräischen Text des Alten Testamentes tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba für θεόπνευστος erklärte.

[2] Vgl. Rothe, zur Dogmatik, Art. 3, bes. S. 133 ff.

und zwar causative wie normative, zu, ferner *necessitas, sufficientia* und endlich, in ihrer Auslegung nach der *analogia fidei*, die *perspicuitas*, die für den Glauben ausreichende Selbsterklärung.

1. Aus der vollständigen Inspiration der Schrift gehn die Eigenschaften, welche die altkirchlichen Dogmatiker weiter entwickelten, von selbst hervor.[1]) Ihre Autorität ist nicht nur selbstverständlich normativ, sondern auch causativ, da sie in letzter Instanz sich nicht auf ein fremdes sondern auf das Zeugniss des h. Geistes stützt, der, wie er sie inspirirt hat, so auch in den Herzen bezeugt, dass dem so sei, und der zugleich das Bezeugte auch in den Herzen bewirkt.[2]) Normative Autorität in der Entscheidung dessen, was und wie zu glauben sei, kommt ihr zu, weil sie für uns die alleinige Offenbarung des zu glaubenden Inhalts ist, gegenüber der Tradition einer- und der subjectiven Vernunft andrerseits. Der subjectiven Vernunft bleibt allerdings bei der Handhabung der normativen Autorität der Schrift eine formal selbständige Arbeit, nämlich mit allen Hülfsmitteln menschlicher Forschung, frei von aller fremden Autorität der Auslegung, zu ermitteln, was die Schrift sage.

2. Dass aber damit der menschlichen Vernunft in der That nur das formale Recht der Untersuchung, nicht aber das materielle irgend einer sachlichen Entscheidung eingeräumt ist, beruht auf der *sufficientia* der Schrift einer- und auf ihrer *perspicuitas* andrerseits. Was Gott dem Menschen irgend zu seinem Heil Nothwendiges hat offenbaren wollen, das hat er in der Schrift gethan; es bedarf keiner andern Erkenntnissquelle dafür ausser ihr. Und er hat es so in ihr geoffenbart, dass es mit redlicher Anwendung aller menschlichen Mittel des Erkennens aus ihr kann erkannt werden. Das eine ist dunkler als das andere; vieles wäre für sich unverständlich: aber der Kern liegt klar vor, und nach der Analogie von diesem erklärt sich auch das für sich Dunkle oder Doppelsinnige; was aber natürlich nicht so zu deuten ist, als ob das, wovon Gott will dass es dem Menschen ein Mysterium bleibe, und was er nur als ein solches geoffenbart hat, aus der Schrift über diess hinaus, wie Gott es hat offenbaren wollen, erkannt werden könnte.[3])

---

[1]) Vgl. Hutt. red. § 46 ff. Schmid § 7 ff. Heppe loc. II.

[2]) Der Schrift selbst causative Autorität zuzuschreiben, ist immerhin mehr lutherisch als reformirt, im Zusammenhang mit der Lehre von den Heilsmitteln.

[3]) Apol. p. 290: ceterum exempla juxta regulam h. e. juxta scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra scripturas interpretari convenit. II Helv. c. 2: scripturas sanctas dixit apostolus Petrus non esse interpretationis privatæ. Proinde non probamus interpretationes quaslibet: unde nec pro vera aut genuina scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum Romanæ ecclesiæ, quem scilicet simpliciter Romanæ ecclesiæ defensores omnibus obtrudere contendunt recipiendum: sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quæ ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguæ in quâ sunt scriptæ, secundum circumstantias item expensæ et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clariorum, expositæ), cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit.

§ 129. Unter der für die Reformation geschichtlich nothwendig gewesenen Voraussetzung, gegenüber der Tradition nur die Schrift als Glaubensautorität für die Kirche gelten zu lassen, war diese strenge Inspirationslehre die durchaus nothwendige und dem protestantischen, gegen die absolute Gültigkeit irgend einer menschlichen Autorität gerichteten Princip allein adäquate dogmatische Consequenz gewesen. Allein es fehlt ihr von vornherein die richtige Fassung des innern geistigen Verhältnisses zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Factor alles Religiösen und so auch in der Production von Offenbarungsurkunden. Dasselbe ist in ihr vielmehr im Kern äusserlich und mechanisch. Darum hat diese dogmatisch unrichtige Auffassung der Schrift auch eine historisch unwahre Ableitung der Glaubenslehre aus derselben zur nothwendigen Folge gehabt.

1. Warum diese altkirchliche Inspirationslehre unter der einmal angenommenen Voraussetzung der Schrift als alleiniger und unbedingter Glaubensautorität die durchaus nothwendige und allein richtige Consequenz des protestantischen Princips gewesen, ist schon oben ausgeführt worden. Dass sie aber in dieser Gestalt ungeistig, mechanisch, todt sei, das wird heut zu Tage von fast ausnahmslos Allen zugestanden. Selbst Philippi giebt zu, „dass aus der Anschauungsweise der alten Dogmatiker, z. B. eines Quenstedt, oder doch aus der Art ihrer Darstellung leicht der Eindruck der äusserlichen Verschmelzung statt der innerlichen Durchdringung der beiden schriftbildenden Factoren, des göttlichen und des menschlichen, uns entgegentrete.“ [1]) Natürlich: „Durchdringung“, „organische Verbindung“, „wenn schon ganz göttlich, doch zugleich ganz menschlich“ etc. etc. —, das bekennt heut zu Tage jeder Theolog selbstverständlich als seinen Kanon. Diesen Tribut entrichten Alle dem Immanenzbegriff der modernen Wissenschaft. Darum sind aber all' diese Ausdrücke so lang noch pure Phrase, bis einer durch die That beweist, dass er mit denselben Ernst mache. Rothe stellte eine Inspirationstheorie auf, in welcher er die wahrhaft menschliche Vermittlung bei der Production der Schriften vollständig durchzuführen versuchte; und da bleibt es bei dem, was er sagt, dass seine und jede ähnliche Theorie, die auf eine solch wahrhaft menschliche Vermittlung ziele, etwas durchaus Anderes sei als die kirchliche Inspirationslehre und ganz bestimmt deren Aufgeben involvire, so dass es nicht wohlgethan sei, den Namen „Inspiration der h. Schrift“ länger im Munde zu führen. [2]) Man muss jeden Theologen, wenn er erst von Inspiration der h. Schrift und dann weiter von „organischer Durchdringung“ des Göttlichen und Menschlichen in ihr etc. spricht, darauf ansehn, was hievon bei ihm aus alter, oder was aus neuer Zeit entlehnte Phrase sei.

[1]) Philippi, kirchl. Glaubensl. I, S. 241. [2]) Rothe, zur Dogmatik S. 250.

2. Die altkirchliche Inspirationslehre, wie sie theoretisch im Kern unwahr ist, hat auch eine im Kern unwahre Schriftforschung zur unausbleiblichen Folge gehabt, bis auf diesen Tag. Die menschlichen, historischen Factoren, ohne deren vollständige Würdigung die richtige Auffassung wie eines Geschichtswerks so einer Lehrschrift von vornherein unmöglich ist, können bei derselben nicht zu ihrer vollen Würdigung kommen, und wo sie sich unabweislich aufdrängen, ist ganz unwillkürlich das Bestreben da, sie doch wieder illusorisch zu machen. Erst in dem Maass wie Ernst damit gemacht wird, die einzelnen Bücher der Bibel als geschichtliche Urkunden wirklich geschichtlich zu behandeln, kann der objective Thatbestand ihres Inhalts, wie des geschichtlichen so auch des dogmatischen, wahrheitsgetreu zu Tage gefördert werden. Dem wird im Grundsatz ebenfalls jeder Theolog der Jetztzeit beistimmen. Wie es aber mit der Durchführung dieses Grundsatzes bestellt sei, das ist eine andere Sache.

§ 130. Dieser innere Widerspruch in der altorthodoxen Fassung des protestantischen Formalprincips hat die protestantische Wissenschaft in ihrer Entwicklung mit Nothwendigkeit dazu gedrängt, diese Form allmälig aufzulösen und die beiden in ihr identificirten Begriffe, den dogmatischen, Wort Gottes, und den historischen, die Schrift, von einander zu unterscheiden. Allein dieser in Thesi allgemein als nothwendig zugestandene Process durchläuft in Wirklichkeit noch zur Stunde alle möglichen Abstufungen von haltlosen Vermittlungs- und verdeckten Restaurationsversuchen.[1])

§ 131. So wurde die Inspiration und entsprechend die normative Autorität der Schrift nach Inhalt und Form successiv reducirt. Dem Inhalt nach: vom Gesammtinhalt der Bibel — auf das religiöse Gebiet; von der gesammten Alt- und Neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte — auf die Hauptthatsachen; von diesen — auf die Person Jesu Christi; von dieser — auf seine Lehre; von dieser — auf den religiösen Geist der Lehre Jesu; von diesem — auf den allgemein religiös-sittlichen Gehalt darin: kurz von der

[1]) Als ich die trefflichen Artikel Rothe's „zur Dogmatik" zum erstenmal in den Studien und Kritiken las, konnte ich mich einiger Ungeduld nicht erwehren. Wozu diese scrupulösen Umständlichkeiten, um zu beweisen, was einem vernünftigen Menschen zum voraus selbstverständlich sein sollte! Allein Rothe kannte seine Leute. Wie fielen, trotz aller religiösen und wissenschaftlichen Tiefe auch dieser Arbeit Rothe's, trotz aller Pietät gegen die h. Schrift und aller Schonung der alten Lehrfassung, die Wächter des Buchstabens über den trefflichen Mann her, weil er der alten Inspirationslehre nicht bloss ein neues Mäntelchen umhängen wollte — damit freilich ist jeder willkommen! — , sondern ihr gründlich zu Leibe ging.

Schrift als der göttlichen Offenbarung selbst — auf ihren göttlichen Kern in menschlicher Schaale. Der Form nach: von der Eingebung der Wörter — auf die der Worte — auf die der Sachen — auf den supranaturalen Impuls zum Schreiben — auf die erhöhte Gewissenserregung dazu — auf die natürlich vermittelte habituelle Erleuchtung dabei — auf das Getragensein vom ursprünglichen und damit historisch normativen Geist der religiösen Gemeinschaft.

Wir deuten hier nur die Hauptstadien in dem Process der Reduction des altprotestantischen Inspirationsbegriffs an. Die neuere und neueste Theologie giebt die Belege dazu in allen nur möglichen Nuancen der Abstufung.

c. Das consequent protestantische Formalprincip.

§ 132. Um das protestantische Formalprincip von seiner ersten, geschichtlich nothwendig gewesenen, aber noch nicht zu voller Consequenz durchgeführten Form aus und auf Grundlage der darum ebenso nothwendig in der Geschichte vollzogenen Auflösung derselben, zur vollständigen Durchführung seiner Consequenz und dabei auf seinen reinen Ausdruck zu bringen, ist vorab der religiöse Begriff Wort Gottes aus dem Wesen der Religion, also principiell, zu bestimmen; dann sind die verschiedenen geschichtlichen Erkenntnissquellen des christlichen Glaubens in ihrem geschichtlichen Werth und in ihrem Verhältniss zu einander zu würdigen, und so erst aus dem Verhältniss dieser beiden erst für sich rein gefassten Momente, des principiellen und des historischen, die wissenschaftliche Fassung des protestantischen Formalprincips für die christliche Glaubenslehre abzuleiten.

1. Die Wissenschaft soll geschichtlich verfahren; sie soll von der durch die Geschichte gegebenen Basis ausgehn, aber auch die negativen Lehren der Geschichte sich vollständig aneignen. Der Protestantismus hat sein Formalprincip — keiner menschlichen Autorität den Anspruch auf unbedingte Gültigkeit zuzugestehn — zuerst in der Form ausprägen müssen, dass er Wort Gottes und h. Schrift identificirte: die Wissenschaft hat daher ebenfalls von diesen Begriffen auszugehn. Die weitere Geschichte hat die Unrichtigkeit dieser Identification herausgestellt: die Wissenschaft hat daher das Verhältniss derselben zu einander richtig zu fassen, und dadurch von der altprotestantischen Fassung des Formalprincips auszuscheiden, was noch unvollständige Durchführung desselben war. Dabei hat aber die Wissenschaft vor

allen Dingen die Zweideutigkeit zu vermeiden, dass sie schillernd Ausdrücke für ihre Fassung braucht, die, streng genommen, nur zu der Fassung, welche sie gerade mit der ihrigen aufhebt, passen, wie sie auch nur auf dem Boden derselben entstehn konnten. Mag auch die Intention gut sein, nämlich dass man zeigen will, man verwerfe das Alte nicht seinem wahren Sinn nach, sondern man wolle mit der eigenen Fassung nichts anderes als gerade diesen zum richtigen Ausdruck bringen: diess Schillern — eine der Cardinalsünden der modernen Theologie — ist der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit der Wissenschaft unangemessen und verräth unter dem Titel der Pietät mehr Menschenfurcht als Vertrauen zur Wahrheit. Wenn — um nur ein Beispiel herauszugreifen, das die moderne Vermittlungstheologie in tausend Variationen wiederholt — Schenkel sich ausdrückt: „beides ist wahr, sowohl dass die Schrift das Wort Gottes, als dass das Wort Gottes in der Schrift ist:"[1]) so ist dieser und jeder derartige Ausdruck, der die alte Identification im selben Athemzug, wo sie aufgelöst wird, doch wiederholt, ein durchaus verwerfliches Schillern, und ganz und gar nicht etwa damit zu decken, dass die Wissenschaft doch nothwendig das Recht haben müsse, gegebene Ausdrücke beizubehalten und sie nur in einem sorgfältiger bestimmten Sinn zu brauchen, wenn auch das populäre Bewusstsein sie in einem andern Sinn zu nehmen gewohnt sei. Die Wissenschaft hat allerdings dieses Recht und muss es brauchen. Auch wir machen von demselben von Anfang bis zu Ende dieser Arbeit vollen Gebrauch. Nur so giebt man wirklich den Thatbestand treu wieder, dass man nicht alte Vorstellungen durch neue fremdartige verdrängen, sondern den Gedankengehalt, die Idee in den alten Vorstellungen, mit Auflösung allerdings dieser Vorstellungsform in die ihm entsprechende Gedankenform bringen will. Aber in jedem einzelnen Fall weisen wir zugleich erstens nicht nur das Recht sondern auch die Pflicht nach, einen gegebenen Ausdruck allerdings beizubehalten, und zweitens unterscheiden wir immer genau den bestimmten Sinn, den wir für denselben als den wahren ermittelt haben, von dem, welchen die Vorstellung damit verbindet und den wir ebenso bestimmt aufgehoben haben.[2]) Das ist etwas ganz anderes als das schillernde Durcheinandermischen, worin die specifische Eigenthümlichkeit der Vermittlungstheologie besteht.

2. Es ist daher von den beiden geschichtlich gegebenen Begriffen Wort Gottes und Schrift auszugehn. Da sich geschichtlich ihre primitive Identification aufgelöst hat, ist jeder für sich, der eine als religiöser, der andre als historischer Begriff, zu fixiren und zu betrachten, und dann das Wahre, das die alte Fassung mit ihrer Identification hat ausdrücken wollen, mit Abstreifung des Unwahren, das zugleich in derselben lag, zu seinem reinen vollen Ausdruck zu bringen.

§ 133. 1) Wort Gottes ist die, von der immer sinnlich, specifisch durch's Wort, vermittelten Selbstoffenbarung des menschlichen Ich für Andere hergenommene allgemeine Bezeichnung

[1]) Schenkel, chr. Dogm. I, Lehrstück 20.

[2]) Vgl. z. B. § 36 das über den Begriff der Offenbarung Gesagte.

des Offenbarungsmomentes in jeder religiösen Erscheinung, — von welcher Bezeichnung für die Offenbarung aber vorab und schlechthin alles Sinnliche, als entweder bloss bildlich oder bloss mittelbar von Gott gebraucht, in Abzug zu bringen ist.

Das rein in sich seiende Ich, der Geist, des einen Menschen giebt sich dem des andern nicht unmittelbar sondern nur vermittelt durch sinnliche Medien kund und wird nur durch solche vernommen, weil zum Ich des Menschen als unabtrennbares Moment seine sinnliche Existenz als die Voraussetzung seiner Selbstbethätigung als endlicher Geist gehört. Bei der Uebertragung des von dieser sinnlich vermittelten Geisteskundgebung hergenommenen Ausdrucks auf die Offenbarung, auf die Selbstaufschliessung des unendlichen Geistes für den endlichen, Gottes für den Menschen, ist absolut alles Sinnliche, als uneigentlich von Gott gebraucht, in Abzug zu bringen, weil Gott als Subject der Offenbarung schlechterdings kein in die Sinnenwelt fallendes und darum zur sinnlichen Vermittlung dienendes Moment natürlichen und damit endlichen Daseins an sich selbst hat. Das Sinnliche an der Bezeichnung Wort Gottes für Offenbarung ist entweder einfaches Bild, wie in der ganzen Klasse von Ausdrücken wie Stimme Gottes im Gewissen etc.; oder wenn wirklich etwas Sinnliches zur Vermittlung dient, so steht dieses, sowohl von Gott aus aufgefasst, der es zu vernehmen giebt, als vom Menschen aus, der es vernimmt und dadurch mittelbar Gott vernimmt, nur in mittelbarer Beziehung zu Gott als Subject und Object der Offenbarung, und ist nicht, wie beim Menschen, ein Moment seiner selbst. Gott selbst offenbart sich schlechterdings nicht sinnlich, weil er kein sinnliches Moment an sich selbst hat. Jedes sinnliche Moment, das der Selbstoffenbarung Gottes zur Vermittlung dient, fällt auf die Seite der Welt, des endlichen Naturdaseins des Menschen. Das alles ist eigentlich sehr einfach, und es kann bei nur einigem Nachdenken Niemandem einfallen es zu bestreiten: gleichwohl vergisst man gemeinhin im weitern Gebrauch des Ausdruckes „Wort Gottes" die einfache Consequenz davon festzuhalten.

§ **134.** Am natürlichsten stellt sich diese Bezeichnung Wort Gottes für göttliche Offenbarung da ein, wo die Vermittlung derselben durch wirkliches Wort menschlicher Offenbarungsträger geschieht. In einer religiösen Gemeinschaft wird das lebendige und weiterhin auch das geschriebene Wort, das für sie Offenbarungsautorität ist, eben damit kurzweg und unmittelbar als das Wort Gottes genommen, das Gott selbst durch seinen Offenbarungsträger als sein Organ gesprochen habe, während es die natürlich und ethisch vermittelte Aeusserung eines durch Wort Gottes, d. h. Offenbarung im strengen Sinn, erzeugten religiösen menschlichen Lebens ist.

Das religiöse Bewusstsein als solches unterscheidet an seiner Offenbarungsautorität den göttlichen und den menschlichen Factor nicht so, dass es dieselbe als Product ihrer Wechselwirkung und in ihrer unmittelbaren Erscheinung als menschliches Product auffasste; sondern so, dass es nur in Gott das active Subject und in dem Menschen nur sein Organ, seinen Offenbarungsträger sieht. Mit dem Reden von „organischer Vermittlung", „innerer Durchdringung", „göttlich entsprungen und menschlich geworden" etc. — das heut zu Tag in Aller Mund ist, wird erst dann wirklich Ernst gemacht, so dass es mehr ist als bloss ein wissenschaftlich aussehendes Deckblatt naiver Vorstellungen, wenn das Verhältniss der beiden Factoren einer positiven Offenbarungsautorität genau so durchgeführt wird, wie es aus dem Wesen der Religion für jedes religiöse Phänomen hervorgeht: der erzeugende Grund ist göttliche Offenbarung, Selbstaufschliessung des göttlichen Geistes im Geistesleben des Menschen für sein Ich; aber dieses ist nun nicht bloss das Organ und Medium der Offenbarung auch für Andere, sondern von jeder Aeusserung des durch Offenbarung in ihm selbst Erzeugten, durch welche Aeusserung es erst religiöses Phänomen, Offenbarung für Andere werden kann, ist das Ich des menschlichen Geistes selbst das active Subject, und all seine Acte, durch die es für Andere als Offenbarungsträger erscheint, in Wahrheit aber Offenbarungsvermittlung ist, gehn nur durch die Vermittlung aller natürlichen und ethischen Factoren seiner menschlichen Selbstverwirklichung überhaupt hervor.

§ 135. Dasselbe protestantische Princip, das im Protest gegen die unbedingte Gültigkeit menschlicher Autorität von der normativen Anerkennung der h. Schrift aus mit nothwendiger Consequenz zur Identification der h. Schrift mit dem Begriff Wort Gottes getrieben hatte, verlangt nun auf Grund der nothwendigen Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Factors an jedem Product des religiösen Geistes mit gleicher Consequenz als seine nun erst vollständige Durchführung: dass nur das Wort Gottes im strengen Sinn, d. h. das Offenbarungsmoment in der historischen Erscheinung des Christenthums, als absolute Autorität für die christliche Glaubenserkenntniss anerkannt, jede geschichtliche Erscheinung desselben aber, von seinem Eintritt in der Person Jesu selbst an, als menschlich vermittelte Verwirklichung des in ihm aufgeschlossenen religiösen Princips aufgefasst werde, so dass die Ermittlung seiner Erkenntniss als Sache der freien Forschung, d. h. des dieser menschlichen Vermittlung bis auf den Grund nachgehenden autonomen Denkens anerkannt werde.

Wenn ängstlich oder spottend gefragt wird, was das doch für eine Autorität sei, die man selber erst suchen müsse, die nicht vor dem Suchen

als Norm für alles Suchen schon positiv da sei, so haben ganz das Gleiche von jeher die Katholiken dem protestantischen Formalprincip vorgeworfen: wenn dieses die h. Schrift als alleinige Autorität und Norm hinstelle, aber keine Autorität da sei, welcher die anthentische Auslegung der Schrift zustehe, sondern die freie Forschung auslegen könne wie sie wolle, so sei vielmehr diese, d. h. die menschliche Willkür und nicht Gottes Wort die oberste Autorität. Das Verhältniss zwischen der frei forschenden Vernunft und dem Wort Gottes als der alleinigen letztinstanzlichen Autorität bleibt sich in der That durchaus gleich, ob dieses Wort Gottes noch äusserlich mit dem historischen Product der Schrift identificirt, oder hinter jeder historischen Erscheinung als ihr Offenbarungsgrund gesucht werde. Beidemal ist die Stellung, die der Vernunft zum Wort Gottes angewiesen wird, und die Aufgabe, die ihr zukommt, dieselbe. Beidemal soll die menschliche Vernunft nur das Instrument sein, um die göttliche Wahrheit zu suchen; beidemal ist der Vorwurf, freie Forschung bedeute ein eigenes willkürliches Feststellen dessen, was als Wahrheit gelten müsse, eine Verdrehung oder eine Dummheit; denn beidemal weigert sich das menschliche Denken nur eine menschliche Autorität da unbedingt anzuerkennen, wo es an eine göttliche Wahrheit glaubt und sie sucht. Beidemal will es nur mit Anwendung aller menschlich gültigen Gesetze des Forschens und Erkennens — diess aber und nichts anderes ist autonome freie Forschung — das menschliche Glauben auf seinen göttlichen Grund zurückführen, um es stets von diesem aus zu erneuern. Der Unterschied zwischen der altprotestantischen Fassung des Formalprincips frei forschenden Zurückgebens auf das Wort Gottes von der gegenwärtigen ist nur der: jene fixirte diesen Begriff selbst wieder auf ein menschliches Zeugniss und wiederholte so selbst wogegen sie protestirte; diese dagegen vollzieht das protestantische Princip in seiner vollen Consequenz.

§ 136. 2) Die historischen Erkenntnissquellen des christlichen Glaubens. — Da nur aus der Thatsache des Glaubens die ihm als seine principielle Voraussetzung correlativ entsprechende Offenbarung (§ 19) kann erkannt werden, so sind wir für die frei forschende Ermittlung des Wortes Gottes in Christo, d. h. der im christlichen Princip sich aufschliessenden Offenbarung, vorab an die geschichtlichen Documente des christlichen Glaubens gewiesen. Das Absehnwollen von denselben ist subjective, wissenschaftlich werthlose Willkür, sei's nun einer abstract supranaturalistischen Mystik, sei's eines abstract rationalistischen Verstandes.

1. Wie wir für die Erkenntniss des Wesens der Religion überhaupt von ihrer subjectiv menschlichen Erscheinung ausgehn müssen (§ 8), so auch für die Erkenntniss einer bestimmten Religion, ihres Princips und der darin sich erweisenden Offenbarung, von der empirischen Thatsache des Glaubens, in welchem sie als geschichtliche Erscheinung besteht. Aus dieser müssen wir auf ihren Grund zurückgehn, auf die diesem Glauben correlativ entsprechende

Offenbarung, die seine principielle Voraussetzung, der ihm immanente und darum in ihm sich aufschliessende Grund ist. Diesen Glauben aber, als etwas historisches, haben wir zunächst aus seinen historischen Documenten kennen zu lernen. Diese sind daher die **historische** Erkenntnissquelle für die in dem historischen Glauben sich aufschliessende Offenbarung.

2. Diess ist geltend zu machen und festzuhalten gegenüber zwei einander selbst wieder diametral entgegengesetzten, aber gleich abstracten Anschauungsweisen und Versuchen, festzustellen was christliche Wahrheit sei. Beide haben ein relatives Recht gegenüber der Identification irgend eines historischen Documentes des christlichen Glaubens mit der christlichen Offenbarungswahrheit selbst, da diese in einem historischen Document immer schon menschlich vermittelt ist. Nun wird aber das menschlich Vermittelnde nicht nur nicht als das Absolute selbst anerkannt, sondern auch nicht als dessen nothwendige Vermittlung. Damit wird einer concreten Unmittelbarkeit nur eine **abstracte** gegenübergestellt. Und zwar ist es möglich und liegt auch geschichtlich vor, dass diess in entgegengesetzter Weise geschieht, nämlich entweder von dem einen, oder von dem andern für sich abstract fixirten Moment der Religion aus, vom abstract **supranaturalistischen** oder vom abstract **rationalistischen** Standpunkt aus (s. § 20 ff.). Weil die Offenbarung für mich nicht Offenbarung ist, so lang sie ausser mir bleibt und sich nicht auch in mir aufschliesst: so verwirft eine abstract supranaturalistische Mystik alle historische Vermittlung derselben, und will ihre Erkenntniss nur aus der unmittelbaren **Erleuchtung des h. Geistes** schöpfen. Auf der andern Seite, weil der Glaube, die Subjectivirung der Offenbarung, eine Selbstbethätigung des menschlichen Geistes ist: so verwirft ein abstract rationalistischer Verstand ebenfalls alle historische Autorität für seine Glaubenserkenntniss und will, was ihm als absolute Wahrheit gelten solle, rein aus **sich selbst** schöpfen. Beide überspringen damit die **historischen** Erkenntnissquellen. Aber sie thun es doch nur in ihrer subjectiven Einbildung, nicht in Wirklichkeit; denn jedem ist seine Erkenntniss der Glaubenswahrheit doch historisch vermittelt. Bei jedem erkennt man daher aus seiner vermeintlich unmittelbar aus seinem Innern, dort der Erleuchtung des h. Geistes, hier der eigenen Vernunft, geschöpften Glaubenserkenntniss doch sofort seinen Standort in der Geschichte und die geschichtlichen Vermittlungen, durch die allein er erst zu dieser seiner bestimmten Form von Glaubenserkenntniss gekommen ist. Nur hat er in subjectiver Willkür diese geschichtliche Vermittlung übersprungen; diese subjective Willkür hat aber wissenschaftlich gar keinen Werth, wie viel oder wie wenig von der wirklichen Wahrheit auch zufällig dabei getroffen sein mag.[1])

§ 137. Historische Erkenntnissquellen des christlichen Glaubens sind **alle** Documente der historischen Verwirklichung des christlichen

[1]) Wie das Princip der Schriftautorität seine Wahrheit darin habe, dieser doppelten subjectivistischen, abstract unhistorischen Abirrung der „schwärmerischen Erleuchtung“ und der „blossen Vernunft“ gegenüber, die „sichere Ausmittlung der christlichen Wahrheit“ zu bezwecken, — darüber vgl. die Auseinandersetzung von Al. **Schweizer**, christl. Glaubensl. § 44. 45.

Princips, von seinem Eintritt an durch seine ganze Geschichte hindurch. Ihr Werth für die christliche Glaubenserkenntniss misst sich nach der Reinheit, in der sich der christliche Geist darin ausspricht. Da keine die Offenbarung selbst, sondern alle an ihrem Ort menschliches Erzeugniss aus dem Grunde derselben und darum mittelbares Zeugniss für sie sind: so findet kein absoluter, sondern nur ein relativer Unterschied zwischen ihnen statt.

1. Wo die h. Schrift mit dem Wort Gottes für uns identificirt wird, da gilt natürlich ein absoluter Gegensatz: hier Wort Gottes — und ausser ihr Menschenwort, Menschensatzung. So wurden Schrift und Tradition, so Kanon und Apokryphen einander absolut gegenübergestellt. Ehe sich im ursprünglichen Protestantismus diese Identification verfestigt hatte, wurden von den Reformatoren bekanntlich mit grosser Freiheit die einzelnen Bücher der Schrift sehr verschieden taxirt je nach der Reinheit, mit der sie „Christum trieben". Dass man bei dieser noch freien Würdigung gleichwohl von vornherein dazu kam, die Schrift als Ganzes der Tradition gegenüberzustellen als alleinige letzte Instanz der Berufung, woraus sich dann die Identification mit dem Begriff Wort Gottes nothwendig entwickeln musste, das hatte seinen sachlich guten Grund in dem wirklichen Unterschied, der zwischen Schrift und Tradition — beide rein als historische Erkenntnissquellen betrachtet — in der That besteht: dort ein durch seine schriftliche Fixirung dem Fluss der Zeit enthobenes, jedenfalls authentisches Zeugniss des Urchristenthums; hier eine im Fluss befindliche, in ihrer prätendirten Herdatirung aus der apostolischen Urzeit unsichere, in den meisten Fällen sicher getrübte und in vielen Fällen nachweisbar absichtlich gefälschte Quelle. In diesem thatsächlichen Unterschied von Schrift und Tradition beruhte das geschichtliche Recht, ja die Nothwendigkeit für die Reformation, nur auf die Schrift selbst zurückzugehn; darauf also die relative historische Rechtfertigung für die daraus erwachsene dogmatische Identification von Schrift und Wort Gottes. Allein weil factisch dieser Unterschied, so gross er auch war, doch immerhin ein r e l a t i v e r ist zwischen verschiedenen h i s t o r i s c h e n Quellen, und nicht ein a b s o l u t e r zwischen einer g ö t t l i c h e n und bloss m e n s c h l i c h e n: so hat — wie schon bemerkt — auch die Reformation ihn thatsächlich nicht so durchschneidend durchgeführt, nicht durchführen können, wie sie ihn im Grundsatz ausgesprochen hat. Und vollends, nachdem man einmal die dogmatische Identification der Schrift mit dem Wort Gottes wieder gelöst hat, sind nun die verschiedenen historischen Quellen alle in ihrem verschiedenen relativen Werth einander gegenüber, eine jede nach dem Werth, der ihr nach ihrer historischen Beschaffenheit wirklich zukommt, rein und gerecht zu würdigen.

2. Wie abstract der Gegensatz von G o t t e s Wort und M e n s c h e n wort, angewendet auf Schriften, ist, springt besonders in die Augen, wenn er auf die k a n o n i s c h e n Bücher und die A p o k r y p h e n des Alten Testamentes angewendet wird. Wie relativ der Gegensatz zwischen diesen zweierlei Documenten des Alttestamentlichen Volkes ist, wie fliessend, wie zum Theil geradezu zufällig auf der Grenzscheide, ist bekannt und sollte nicht bestritten werden.

Es war gleichwohl ein feiner historischer Sinn, dass die Reformatoren die Apokryphen wieder aus dem Kanon ausschieden, dass sie diese der christlichen Durchbrechung der jüdischen Verhärtung des Alttestamentlichen Bodens wenig vorausgehenden, zum Theil gleichzeitigen, zum Theil selbst nachfolgenden Documente eben dieses Judenthums dem Katholicismus nicht als Schild in der Hand lassen wollten, um damit seinen eigenen Judaismus, den die Reformation auf's neue zu durchbrechen hatte, mit einer biblischen Autorität zu decken. Aber wenn der weisen Mässigung gegenüber, mit der die Reformatoren die Apokryphen desswegen nur in den Anhang der Bibel verwiesen, nun die Apokryphenstürmer diess „Menschenwort“ absolut aus dem „reinen Wort Gottes“ hinauswerfen wollen, so ist das so geistlos und hölzern, dass auch die bibelgläubigsten Deutschen ein solches Gebahren der englischen Massivität in geistigen Dingen überlassen sollten. Gleichwohl sagt auch Schenkel[1]): „der Unterschied zwischen Kanonischem und Apokryphischem ist kein bloss fliessender, sondern ein fester.“ Wir staunen; aber wir staunen noch mehr, wenn wir die Entscheidung hören: „das Wort Gottes ist unbedingt kanonisch; apokryphisch, was Anspruch darauf macht Wort Gottes zu heissen, ohne es in Wirklichkeit zu sein.“ Jede Sylbe dieses salomonischen Urtheils schillert zwischen einer Trivialität, die sein eigentlicher Sinn ist, und einer dogmatischen Antiquität, die es halbwegs zu decken Miene macht.

§ 138. Die **fundamentale historische** Erkenntnissquelle für den christlichen Glauben ist die h. **Schrift**. Durch die allmälige Ausscheidung und den endlichen Abschluss einer Sammlung urchristlicher Schriften zum **Kanon** des Neuen Testaments hat die christliche Gemeinschaft als Kirche durch ein historisches Urtheil den Inbegriff dieser Schriften für den authentischen Ausdruck ihres religiösen Princips erklärt, wobei sie zugleich dadurch, dass sie mit dem Kanon des Neuen Testaments auch den des Alten Testaments als das Eine Wort Gottes anerkannte, der geschichtlichen Wahrheit einen dogmatischen Ausdruck gegeben hat, dass das Christenthum die Alttestamentliche Religion nicht bloss zur äussern, sondern auch zu seiner innern Voraussetzung habe und nicht ungeschichtlich von diesem Zusammenhang losgelöst werden dürfe.

§ 139. Ueber die Entstehung der einzelnen Bücher und ihre Sammlung zum Kanon hat die historische Untersuchung zu urtheilen. Aber durch die Thatsache jenes historischen Urtheils der Kirche sind diese Schriften der von ihr selbst für **authentisch** erklärte Quell der Erkenntniss ihres Geistes, und damit für uns die Docu-

[1]) Die christl. Dogm. Lehrstück 21.

mente, aus denen wir ihr Fundament im Urchristenthum kennen lernen; für uns also sind sie die fundamentale historische Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens.

Welche Schriften kanonisch seien, das ist als historisches Urtheil der Kirche ein fait accompli, an dem wir nichts zu redividiren und zu ändern, sondern das wir nur geschichtlich zu begreifen haben. Der Inhalt dieses Urtheils aber ist für uns nicht ein unmittelbar dogmatischer, sondern nur ein historischer: in welchen Schriften des Urchristenthums die sich zu einer Einheit von Glauben und Verfassung consolidirende altkatholische Kirche den Ausdruck des Glaubens wieder erkannt habe, auf den weiter zu bauen sie sich durch den innern Gang ihrer Entwicklung bestimmt fühlte. Dieser Gang aber war durch ihr Princip bestimmt. Durch die Fixirung des Kanons hat die Kirche das historisch gültige Urtheil ausgesprochen, was für ein Selbstbewusstsein sie von ihrem Princip habe. Und um dieses letztere geschichtlich zu finden, sind wir daher in erster Linie an diese kanonischen Schriften der Kirche gewiesen. Aber aus diesem historischen Zirkel kommen wir mit dem Kanon nicht heraus.

§ 140. Dass für diese Schriften noch ein besonderer Offenbarungsact der Inspiration statuirt wurde, ist der vorstellungsmässige Ausdruck einer thatsächlichen Wahrheit: dass nämlich die Production von Schriften, welche eine religiöse Gemeinschaft, aus deren Schooss sie hervorgegangen, nachher als ihre Autorität und Norm anerkannt hat, von vornherein ein besonders ausgeprägtes, klassisches, diese normative Anerkennung begründendes Hervortreten ihres Geistes beurkundet, — ohne dass dadurch der Untersuchung, wie weit diess im Einzelnen der Fall sei, vorgegriffen wäre.

Wie sehr diess bei den Neutestamentlichen Schriften, verglichen mit den Apokryphen, der Fall sei, bedarf keiner weitern Ausführung. Es ist ganz sachgemäss und verdienstlich, wie Keim in seinem Leben Jesu den Erzählungen der kanonischen Evangelien die der Apokryphen zum Relief gegeben hat. Wenn dagegen Apologeten den unendlichen Unterschied, der sich schon dem ästhetischen Gefühl unmittelbar aufdrängt, verwenden, um damit sofort die geschichtliche Wahrheit der kanonischen Erzählung zu beglaubigen, so ist diess freilich naiv — wenn naiv! — über's Ziel geschossen.

§ 141. Die Bibel — unmittelbar der Kanon des Neuen Testaments, mittelbar als seine Voraussetzung auch der des Alten Testaments — ist daher die fundamentale historische Quelle und Norm für die christliche Glaubenserkenntniss, in dem Sinn: dass die Erkenntniss des christlichen Princips auf geschichtlichem Weg in erster Linie aus ihr muss gesucht werden, und dass nichts als

Inhalt des christlichen Princips und damit als christliche Glaubenswahrheit darf aufgestellt werden, was sich nicht als dem Princip nach in der Urgestalt des christlichen Glaubens, wie die Schrift sie documentirt, enthalten nachweisen lässt.

1. Dass die Erkenntniss des christlichen Princips als einer historischen Grösse zunächst auf historischem Weg zu ermitteln sei, ist etwas sehr einfaches, und ebenso einfach, dass die h. Schrift, aber in wirklich geschichtlicher Behandlung, für uns die fundamentale geschichtliche Erkenntnissquelle dafür sei. Wenn nun die christliche Offenbarung einfach eine äussere Begebenheit wäre, nur eben eine supranaturale, eine solche, die zwischen Himmel und Erde, statt nur auf der Erde, spielte — wie es nach der naiv mythologischen Anschauung aussieht —, dass nämlich der Sohn Gottes in der Person Jesu in die Welt gekommen und nach dem Werk der Erlösung wieder in den Himmel zurückgekehrt sei, (wobei die naive Anschauung meint, „Sohn Gottes" und „Erlösung" seien ebenso gut historische Begriffe, wie wenn es etwa hiesse, Philipps Sohn, Alexander, habe den Orient erobert) —, wenn es sich mit der christlichen Offenbarung so verhielte, wie die naive unreflectirte Vorstellung es allerdings nimmt, und wie die Theologie dieselbe durch ihre gewöhnlichen Redensarten darin fort und fort befestigt, auch wenn sie es nicht will an sich kommen lassen, dass sie selbst die Sache so sinnlich - natürlich übersinnlich-sinnlich! — nehme: dann wäre auch das sehr einfach, dass wir die Erkenntniss der christlichen Wahrheit, eben jener Heilsbegebenheiten, direct und vollständig aus jener Geschichtsquelle schöpfen, und jede Aussage über christliche Wahrheit einfach mit derselben confrontiren könnten, ob es sich also verhalte.

2. Allein die christliche Wahrheit, das durch die Gottesoffenbarung in Jesu aufgeschlossene Lebensverhältniss des Menschen zu Gott, ist für's erste kein äusserliches Factum, sondern eine innere, geistige Thatsächlichkeit, die wir als solche wohl in uns selbst unmittelbar religiös ebenfalls erfahren, deren Erkenntniss aber, was ihr Grund und Wesen sei, wir aus dem, was Geschichtsquellen allein uns mittheilen, aus den Worten und Thaten und Begebenheiten, in denen sie sich zuerst geschichtlich ausgeprägt hat, in jedem Fall erst mittelbar durch Nachdenken entnehmen können.

3. Für's zweite ist die christliche Wahrheit ein lebendiges Princip, nicht eine einfache, so, wie sie einmal in die Geschichte eingetreten ist, ruhig sich selbst gleichbleibende Grösse; sondern ein Lebendiges, das eine Geschichte aus sich heraussetzt, das in dieser Geschichte eine stete Veränderung seiner Aeusserungsweise und Erscheinungsform eingeht, und nur in seinem Grund als das, was diesen Process hervortreibt und sich in ihm entfaltet, durch diesen ganzen Process hindurch sich selbst gleichbleibt. Aus irgend einer einzelnen Erscheinungsform das Princip zu erkennen, ist darum nicht eine so einfache Sache. Um dieses zu finden, müssen wir allerdings bis auf seine erste geschichtliche Erscheinungsform zurückgehn; denn es muss schon in dieser,

und zwar in dieser in relativ unmittelbarster Weise, enthalten sein.[1]) Aber auch hier liegt es, wie im ganzen weitern Verlauf seines Entwicklungsprocesses, nicht als etwas Aeusserliches vor, das etwa wie ein rother Faden sich hindurchzöge; sondern es ist das, was in diesem ganzen geschichtlichen Process als sein innerer, in sich einheitlicher Wesensgrund sich gleichbleibt und in demselben seinen Inhalt im geschichtlichen Geistesleben der Menschheit heraussetzt. Es verhält sich damit wie mit jedem lebendigen Organismus. Das Lebensprincip desselben, die Seele, ist auch nicht nur ein im Stoffwechsel der materiellen Atome, woraus sein äusserer Daseinsprocess besteht, sich gleichbleibendes Atom, das auf irgend einem Punkt und in irgend einem Moment dieses Lebensprocesses äusserlich wahrnehmbar hervorträte; es ist vielmehr diesem ganzen Lebensprocess als sein in sich einheitlicher Grund immanent und nur denkend aus demselben zu erkennen. So und nur so ist auch das Princip des Christenthums aus der ganzen Geschichte des Christenthums zu erkennen, und zwar in erster Linie aus der geschichtlichen Urgestalt des Christenthums, deren Document uns die Schrift ist. Allerdings lässt sich daher, was christliche, d. h. in der Thatsache der religiösen Persönlichkeit Jesu begründete und in ihr aufgeschlossene religiöse Wahrheit sei, historisch zunächst nur aus der Schrift, aus der Schrift aber nur durch eine „organische Schriftbeweisführung“ ermitteln. Das ist aber auch so ein Wort, mit dem man getrost sein kann in's Schwarze zu treffen, wenn man auch in's Blaue gezielt hat: wer sollte nicht „organisch“ verfahren wollen![2]) Wie wir die „organische“ Schriftbeweisführung verstehn, ist hiemit schon angedeutet; wie wir sie handhaben, wird sich zeigen: hier war vorerst nur diess Moment des protestantischen Formalprincips zu fixiren, dass die Dogmatik das christliche Princip in erster Linie der Schrift als der geschichtlich fundamentalen Erkenntnissquelle auf dem Weg organischer Schriftbeweisführung zu entnehmen habe.

§ 142. Dieser historische Rückgang auf das in der Schrift documentirte Urchristenthum ist aller historisch nicht nachweisbar eben dahin zurückdatirten Tradition gegenüber allein berechtigt

---

[1]) Ob das heissen wolle, in unentwickeltster, oder umgekehrt in urkräftigster, darüber ist damit noch gar nichts gesagt. Es ist auch völlig unfruchtbar, in abstracto darüber zu streiten, da es sich auf verschiedenen Gebieten damit verschieden verhält. Wie es mit dem ersten, unmittelbarsten Auftreten eines religiösen Princips sich verhalte, wie speciell mit dem Eintritt des christlichen Princips in der religiösen Persönlichkeit Jesu, das haben wir an einem andern Ort zu betrachten. Hier handelt es sich nur im Allgemeinen darum, dass wir, um geschichtlich zu finden, worin das christliche Princip bestehe, jedenfalls auf die primitive geschichtliche Erkenntnissquelle des Christenthums zurückgehn müssen.

[2]) Schenkel. a. a. O. S. 387: „Uebrigens war schon die ältere Dogmatik der Theorie nach einer organischen Schriftbeweisführung nicht so fremd; nur bewährt sich auch in diesem Fall, dass von der richtigen theoretischen Erkenntniss bis zu ihrer folgerichtigen Durchführung ein ziemlich weiter Schritt ist.“ — Ja wohl! das gilt auch noch für die neuere und neueste Dogmatik.

im Sinn des vorigen § Erkenntnissquelle und Norm des christlichen Glaubens zu sein. Diess ist die Wahrheit und Berechtigung des protestantischen Formalprincips auch in seiner altprotestantischen Fassung dem katholischen gegenüber (§ 125—128).

§ **143.** Allein — und diess gilt nun gegen die altkirchliche Fassung des protestantischen Formalprincips und gegen jede nicht vollständig durchgeführte Kritik derselben — kein einzelner Bestandtheil des Schriftinhaltes kann als solcher mit dem Begriff Wort Gottes unmittelbar identificirt, hiemit dem weitern Suchen nach seiner menschlichen Vermittlung entzogen und dem menschlichen Denken als unmittelbar göttliche Autorität entgegen gehalten werden, da jeder schon menschlich vermitteltes Product des göttlichen und des menschlichen Factors im christlichen Princip ist.

§ **144.** Der geschichtliche Quellpunkt des christlichen Princips ist die Thatsache der religiösen Persönlichkeit Jesu, wie dieselbe die christliche Gemeinschaft begründet hat. Durch wissenschaftliche Analyse ihrer historischen Erscheinung ist ihr religiöses Wesen zu suchen, nämlich: was für ein Wechselverhältniss von göttlichem und menschlichem Geist es sei, das sich in dem geschichtlich beglaubigten religiösen Selbstbewusstsein Jesu verwirklicht hat. Diess ist das christliche Princip, und daraus ist in letzter Instanz der ganze Inhalt des christlichen Glaubens abzuleiten, — nach der *analogia fidei* in dem Sinn, dass unter *fides* eben diess in der Persönlichkeit Jesu als geistige Thatsache aufgeschlossene religiöse Princip, unter *analogia fidei* aber die consequente Entfaltung desselben in seinen Inhalt verstanden wird.

§ **145.** Diese Entfaltung des christlichen Princips in seinen Inhalt muss sich aber wissenschaftlich auch dadurch bewahrheiten, dass sie sich zugleich als das kritische Resultat der gesammten geschichtlichen Entwicklung desselben ausweist.

Ein Princip erschöpft sich nicht in seiner ersten Erscheinungsform; oder dann stirbt es eben mit dieser wieder ab. Sondern es setzt was in ihm enthalten ist, durch den ganzen Process seiner Geschichte heraus, und diese ganze Geschichte, nicht bloss das erste geschichtliche Auftreten, ist die empirische, geschichtliche Erkenntnissquelle für sein Wesen. Es kann sich also als der volle Inhalt und wahre Ausdruck dieses Princips nur geltend machen, was sich durch seine ganze Geschichte hindurch als den treibenden und be-

stimmenden Grund nachweisen lässt. Dieser aber liegt wieder nicht in einer einzelnen durchgehenden, unverändert sich gleich bleibenden Erscheinung vor, etwa in einem von der ersten Zeit an unverändert fortbestehenden Glaubensbekenntniss; sondern er kann wieder nur durch eine Analyse des ganzen geschichtlichen Processes als seine Seele gefunden werden.

§ 146. Hier reiht sich daher — mit Aufhebung des abstracten Gegensatzes von Schrift und Tradition in der altprotestantischen Fassung des Formalprincips — als die secundäre historisch normative Erkenntnissquelle für die christliche Glaubenslehre die kirchliche Tradition ein, d. h. in dem Sinn, dass darunter nichts anderes als die stetige Gesammtentwicklung des christlichen Geistes verstanden wird.[1]) Diese liefert die geschichtliche Ausprägung des christlichen Princips zur Kirchenlehre als das historische Material für die wissenschaftliche Verarbeitung der Dogmatik. Die protestantische Glaubenslehre soll das Gesammtresultat des dogmengeschichtlichen Processes zu ihrer Voraussetzung haben und sich als das durch diesen Process geschichtlich gereifte Selbstbewusstsein des christlichen Geistes ausweisen.

§ 147. Schluss. — So hat die Dogmatik zu ihrem Formal- wie Realprincip das in der religiösen Persönlichkeit Jesu neu in die Geschichte eingetretene religiöse Princip. Sie hat die Erkenntniss dieses Princips durch die wissenschaftliche Analyse der geschichtlichen Entfaltung seines Inhaltes zum kirchlichen Dogma historisch zu gewinnen, und diese Erkenntniss speculativ in ihren reinen Gedankenausdruck zu entwickeln. Erst in dem Maass als sie dieses leistet, erfüllt sie ihre positiv protestantische Aufgabe.

---

[1]) In seiner Weise gut über die Tradition in diesem weitern Sinn Lange, philos. Dogm. Abschn. VII, die kirchliche Tradition.

Zweiter, historischer Theil.

Einleitung.

§ 148. Das **Realprincip** der christlichen Religion hat von seinem Eintritt in der religiösen Persönlichkeit Jesu an seinen Inhalt in continuirlichem historischem Process zum Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinschaft herausgesetzt. Das theoretische Resultat dieses Processes ist das **Dogma** der Kirche. Dieses liegt der Dogmatik zunächst als ihr geschichtlich gegebener Stoff vor für die kritisch-speculative Verarbeitung zur wissenschaftlichen Glaubenslehre.

§ 149. Den geschichtlichen Bildungsprocess des kirchlichen Dogma's darf die systematische Dogmatik in ihrer Darstellung aus der Dogmengeschichte voraussetzen; sie hat nur das **Resultat** desselben, das auf seiner historischen Grundlage **vollständig ausgeprägte System der Kirchenlehre** mit ihren **confessionellen Differenzirungen** zu ihrem unmittelbaren geschichtlichen Stoff. Dadurch, dass nun dieses für sich, in objectiver Darlegung seiner innern Systematik, der kritischen Verarbeitung vorausgeschickt wird, tritt der **innere** Zusammenhang der einzelnen kirchlichen Lehren und das Urtheil über ihre richtige Fassung nach ihrem eigenen dogmatischen Maassstab durchsichtiger in's Licht. Während damit dem kirchlichen Dogma sein volles **historisches** Recht wird, stellt sich zugleich auch die Nothwendigkeit einer **principiell durchgreifenden Kritik**, nicht bloss an vereinzelten Punkten, sondern für das einheitliche Ganze des kirchlichen Dogma's heraus.

§ **150.** Nun ist es aber durch die Bedeutung der h. Schrift, als der fundamentalen historischen Quelle und Norm der christlichen Glaubenserkenntniss (§ 141), gerechtfertigt und beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft für die consequente Durchführung des dogmatischen Formalprincips gefordert, dass im historischen Theil der Dogmatik der Darstellung ihres nächsten geschichtlichen Objects, der ausgebildeten Kirchenlehre, eigens für sich eine Darstellung der Schriftlehre vorausgeschickt werde.

1. Diess bedarf allerdings einer Rechtfertigung. Auf jedem Stadium hat die Dogmatik nichts anderes sein wollen als die rechte Auslegung des in der Schrift enthaltenen Wortes Gottes. So weit aber die Identification dieser beiden Begriffe nachwirkt, wird diess nicht bloss verstanden im Sinn einer Entwicklung des implicite in der Schrift Enthaltenen; sondern man beruft sich in erster Linie auf das in der Schrift Gesagte zurück. Schon deswegen ist es am Platz, das in der Schrift wirklich Gesagte in seinem innern systematischen Zusammenhang darzustellen, zumal es ja auch für die, welche sich auf das Schriftwort zurückberufen, denn doch nicht um einzelne *dicta probantia* zu thun sein soll, sondern um das nach der *analogia fidei* ausgelegte. d. h. in seinem innern systematischen Zusammenhang dargestellte Ganze. Es ist daher gerechtfertigt, eine objectiv treue Darstellung dieses Ganzen der Schriftlehre voranzustellen, damit man für's erste diejenigen daran messen kann, die ihre Glaubenslehre rein aus dem Schriftwort zu schöpfen vorgeben; für's zweite aber, um einer wirklich „organischen Schriftbeweisführung" zu genügen. An dieser Schriftlehre hat man die geschichtlich primitive Form des christlichen Glaubensbewusstseins. Für alles, wovon sich im weitern aufzeigen lässt, dass es sich organisch daraus entwickelt hat, d. h. mit innerer Nothwendigkeit daraus hervorgegangen ist, ist eben damit der Nachweis geleistet, dass es in dem Sinn schriftgemäss sei, wie diess allein die begründete Forderung des dogmatischen Formalprincips ist (§ 141), ohne dass es dann weiter noch irgend welcher specieller Bibelcitate dafür bedürfte.

2. Zu dem, was so sich organisch aus jenem Grunde entwickelt hat, gehört nun aber nicht etwa bloss die positive Ausprägung der als Doctrin unbestimmten Schriftlehre zur vollen doctrinären Consequenz der Kirchenlehre. Es gehört dazu weiter auch alles dasjenige, was, wenn die gemeinsame Vorstellungsform der Schrift- und Kirchenlehre sich an ihren innern Widersprüchen aufgelöst hat, als in dieser Form noch ungelöstes religiöses Problem sich herausstellt und nun von unserm Denken autonom in die seinem Inhalt entsprechende Gedankenform gefasst wird. Alles, wofür wir diesen Entwicklungsprocess zwingend mit innerer Nothwendigkeit aufzuweisen im Stande sind, ist eben damit wieder als schriftgemäss in dem alleinigen Sinn, wie diese Forderung Vernunft hat und Geltung haben kann, nachgewiesen: es ist dem Princip nach, wenn auch keiner einzelnen Form nach, in der Schriftlehre enthalten und organisch aus ihr hervorgegangen. Diess ist „organische Schriftbeweisführung" in ihrer vollen consequenten Durchführung.

Es ist darum für diese jedenfalls gerechtfertigt, in einer rein objectiven Darlegung der Schriftlehre die geschichtliche Grundform des christlichen Princips vorauszuschicken, als deren Entwicklung alles Weitere sich ausweisen soll.

3. Beim gegenwärtigen Stand der Dinge ist diess geradezu nothwendig; denn trotz allem Gerede von „organischer" Schriftbeweisführung ist es in den meisten dogmatischen Werken nicht weit her damit; sondern die Schrift wird nach wie vor wesentlich atomistisch benutzt, so gut von solchen, welche in der Dogmatik von der Kirchenlehre ausgehn und nur für die „Schriftgemässheit" ihrer dogmatischen Ausführungen auf die Belege in der Schrift zurückgreifen, als auch von denen, welche ihr „Lehrganzes" direct aus der Schrift schöpfen. Die letztern dringen ganz besonders auf eine organisch das Ganze umfassende Schriftbehandlung. Aber wie kommt diess Organische bei ihnen heraus? In ihrem eigenen Kopf webt sich, allerdings meist aus biblischen Ideen, ein Organismus zusammen: diesen tragen sie in ihrer „höhern, pneumatischen" Auffassung in das Ganze der Schrift hinein und lesen ihn dann in willkürlichster, von aller geschichtlichen Entwicklung absehender Combination durcheinander aus allen Theilen der Schrift, von der Genesis bis zur Apokalypse, wieder heraus: das reine Gegentheil ebensowohl von wirklich organischer, wie von geschichtlich treuer Behandlung. Dem gegenüber ist vorab nothwendig, der Dogmatik die wirkliche Schriftlehre in objectiv geschichtlicher Treue zur Basis zu geben. Was dann aus dieser Basis sich mit innerlich nothwendiger Consequenz entwickelt hat, dafür ist eben damit der organische Schriftbeweis geführt.

§ 151. Diese Darstellung der Schriftlehre, als historisch fundamentaler Theil der Dogmatik (darum, aber unangemessen, auch biblische Dogmatik genannt), hat, basirt auf die rein historische Wissenschaft der biblischen Theologie, das urchristliche Glaubensbewusstsein, wie dieses die Alttestamentliche Religion zu seiner positiven und negativen Voraussetzung hat, sich selbst aber in den Schriften des Neuen Testaments documentirt, in seinem innern Zusammenhang systematisch geordnet aber mit historischer Objectivität wieder zu geben. Diese Darstellung wird sowohl den Thatbeweis für die Nothwendigkeit der im ersten Theil principiell vollzogenen Kritik des Dogma's von der Schriftautorität liefern, als auch den Maassstab für die Durchführung seiner richtigen historischen Fassung geben.

§ 152. Die äussere Incongruenz dieser gesonderten Darstellung der Schrift- und der Kirchenlehre mit der Continuität des Entwicklungsprocesses des Dogma's vom historischen Eintritt seines Realprincips an wird für die Aufgabe der Dogmatik dadurch ausgeglichen, dass wir wenigstens das Centraldogma vom christ-

lichen Realprincip in seinem Entwicklungsprocess von seiner biblischen Wurzel an bis zur consequent ausgebildeten Kirchenlehre durchführen.

Wir stellen also erst die Schriftlehre in ihrem innern Zusammenhang systematisch als ein Ganzes dar, und dann ebenso die Kirchenlehre. Das scheint nun allerdings nicht angemessen, da ja die Kirchenlehre sich in historischer Continuität aus jener entwickelt hat. Warum nun nicht diesen continuirlichen Process selbst darstellen? warum zweimal eine systematische Darstellung, erst der Grundform und dann der aus ihr entwickelten? Das letztere darum, weil wir sie gerade übersichtlich vergleichen wollen, die biblische Grundform und das mit historischer und logischer Nothwendigkeit daraus entwickelte und bis in die äussersten Consequenzen ausgeprägte kirchliche Dogma. Jedes einzelne Dogma haben wir nur in seiner Consequenz im ganzen System darzustellen, und an den einzelnen Dogmen und den confessionellen Differenzen bloss — im Sinn von Rothe — historisch dogmatische Kritik zu üben. Nur als Glied dieses systematischen Ganzen sind die einzelnen kirchlichen Lehren mit den correspondirenden in der Schriftlehre zu vergleichen. Nur so, nicht aber durch directe Confrontation der einzelnen Kirchenlehre mit der einzelnen Schriftlehre, kommt man zur richtigen dogmatischen Würdigung der einzelnen Dogmen der Kirchenlehre. Um dieses Gewinns willen dürfen wir den Schein einer Wiederholung nicht fürchten. Das rechte Verhältniss aber zwischen der Schriftlehre als Ganzem und der Kirchenlehre als einem aus jener hervorgewachsenen Ganzen wird uns für unsern dogmatischen Zweck dann viel durchsichtiger und übersichtlicher, wenn wir nicht Dogma für Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung vorführen; sondern wenn wir hier — das andere der Dogmengeschichte überlassend — nur das christliche Centraldogma, das Dogma vom christlichen Princip, das Dogma von der Person und dem Werk Christi, in seiner geschichtlichen Entwicklung aus der biblischen Primitivform bis zur vollendeten Ausprägung auf der in jener geschichtlich gegebenen Vorstellungsgrundlage verfolgen. Dieser Process hat sich ohnehin mit einer solch grossartigen Strenge und durchsichtigen Consequenz vollzogen, dass die Darstellung seiner Hauptmomente sich kurz zusammenfassen lässt. Dann haben wir an der aus der Schriftlehre von Christo in ihre volle Consequenz ausgeprägten Christologie der Kirchenlehre das Princip, aus dem sich alle übrigen Dogmen der Kirche ableiten, an dem sie hinsichtlich ihrer Orthodoxie zu messen sind, und von dem aus auch alle confessionellen Differenzen erst historisch richtig beurtheilt werden können.

A.

Die Schriftlehre.

§ 153. Die Darstellung der Schriftlehre hat das in der Schrift sich documentirende *urchristliche* Glaubensbewusstsein in seinem innern Zusammenhang zum systematischen Ausdruck zu bringen. Die Anordnung des Stoffes muss daher eine aus seinem Realprincip sich ergebende systematische sein. Dagegen sind die einzelnen Momente in ihrer historischen Genesis vorzuführen. Die Darstellung, nur auf historischer Kritik der Quellen fussend, soll rein objectiv das in den Quellen Enthaltene wiedergeben ohne eine andere als die aus diesen selbst hervorgehende Kritik des Inhalts.

1. Wir stellen in dieser Schriftlehre das in der Bibel sich documentirende religiöse Bewusstsein systematisch im innern Zusammenhang seiner einzelnen Bestandtheile und Momente dar, also wesentlich unter dem Gesichtspunkt der *Einheit*. Damit aber diese Darstellung nicht eine subjectiv willkürliche Composition eines eigenen Systems aus biblischen Bestandtheilen werde — wie das so oft der Fall ist —, muss sie durchaus auf die *rein historische* Wissenschaft der *biblischen Theologie* basiren und nur die Resultate derselben in ihren innern Zusammenhang fassen. Eine derartige Darstellung des Schriftgehalts ist heutigen Tages ein stets sich wiederholendes Bedürfniss, wo einerseits der historische Bibelstoff zu einem in Wahrheit doch subjectiv hineingetragenen System eines „göttlichen Offenbarungsorganismus" zusammengegossen wird, und andrerseits die wirklich historisch-kritisch verfahrende biblische Theologie, weil sie vom Einzelnen und Verschiedenen ausgehn muss, allerdings häufig genug atomistisch am Einzelnen haften bleibt und über den verschiedenen Erscheinungsformen des historischen Processes der biblischen Religion die substanzielle Einheit derselben nicht genugsam hervorhebt. Beide Einseitigkeiten, die nachgerade so weit auseinander zu gehn drohen, dass sie gegenseitig kaum mehr von einander Notiz nehmen mögen, hätten beide fortwährend nöthig von einander zu lernen und sich an einander zu corrigiren. Eine systematische Darstellung der Schriftlehre auf streng historischer Grundlage übernimmt die allerdings schwierige Aufgabe, die Wahrheitsmomente beider divergirender Richtungen zur gebührenden Anerkennung zu bringen. Eine solche systematische Darstellung der historischen Schriftlehre hat allerdings eine besondere Schwierigkeit und einen nicht ganz zu vermeidenden Nachtheil. Die Schwierigkeit beruht in der richtigen Verbindung des *Historischen* und des *Systematischen*, indem die einzelnen Momente des ganzen Glaubenssystems der Bibel in der Verschiedenheit ihrer Einzelgestaltung,

wie sie in der Schrift vorliegen, und in der Entwicklung von der einen zur andern vorgeführt werden müssen; aber zugleich so, dass das Gemeinsame und Einheitliche darin als das Wesentliche erscheint. Hier das richtige Verhältniss und damit die Wahrheit zu treffen ist schwierig, ungleich schwieriger als entweder nur rein historisch alle einzelnen historischen Gestaltungen des religiösen Geistes, wie sie uns in der Schrift entgegentreten, einzeln darzustellen, oder dann unhistorisch ein systematisches Ganzes von Schriftlehre zu construiren.

2. Immerhin aber wird die Hauptschwierigkeit für uns mit Einem Schlag um das Schwerste erleichtert, dass wir an diesem Ort nur die christliche Schriftlehre darzustellen haben, d. h. das im Neuen Testament sich documentirende christliche Glaubensbewusstsein, und das Alttestamentliche nur wie weit jenes selbst dasselbe als seine Voraussetzung in sich aufgenommen hat und in sich reflectirt. Es ist den christlichen Theologen zu allen Zeiten begegnet — und die Schriftgläubigen der Gegenwart treiben es darin ärger als je —, dass sie die Alttestamentliche Religion, in der Meinung sie objectiv geschichtlich zu betrachten, doch eben nicht nur, wie natürlich, mit christlichen Augen ansahen, sondern dass sie ihr Christliches unhistorisch in's Alte Testament selbst hineinsahen. Wir sehn hier in unsrer Darstellung der christlichen Schriftlehre das Alte Testament objectiv so an, wie es im Herzen des Urchristenthums die Voraussetzung für das neue Christliche bildet und sich in seinen christlichen Augen reflectirt. — Ein Nachtheil dagegen bleibt allerdings für unsre systematische Darstellung der Schriftlehre unvermeidlich. Wenn wir nämlich die systematische Gesammteintheilung nicht gegen eine historisch genetische Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe wollen zurücktreten lassen: so muss der innere Zusammenhang zwischen den verschiedenen Momenten eines und desselben, wieder ein eigenes systematisches Ganzes für sich bildenden Lehrbegriffs, z. B. des paulinischen, des johanneischen, in der Darstellung zurücktreten. Hier kann dieser Zusammenhang am betreffenden Ort nur angedeutet, seine Darlegung dagegen muss einer anders angeordneten Darstellung der biblischen Theologie, die den einzelnen Lehrbegriffen nachgeht, überlassen, oder vielmehr aus derselben vorausgesetzt werden; denn immer muss unsre systematische Darstellung auf den historischen Ergebnissen der biblischen Theologie ruhn.

§ 154. Das Realprincip für das christliche Glaubensbewusstsein ist die religiöse Persönlichkeit Jesu, d. h. das Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch, das in Jesu religiösem Selbstbewusstsein auf dem Boden der Alttestamentlichen Religion als neue religiöse Macht in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist. Dieses ist mit seinen äussern und innern Voraussetzungen und Consequenzen, wie das Bewusstsein davon in der Schrift documentirt vorliegt, darzustellen. Das Alttestamentliche religiöse Bewusstsein gehört nicht für sich, sondern nur wie weit es dem Neutestamentlichen zur positiven oder negativen Voraussetzung dient, hieher.

I.

Die biblischen Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo.

§ 155. Die geschichtliche Voraussetzung für den Eintritt des christlichen Princips, oder für das Evangelium von Jesu Christo, ist die Religion des Alten Testaments, und zwar durch das Medium des damaligen Judenthums. Für die systematische Darstellung der Schriftlehre ist es speciell die Alttestamentliche Lehre von Gott — vom Menschen — und von ihrem Bundesverhältniss, wie dieselbe im Neutestamentlichen Evangelium selbst vorausgesetzt und modificirt erscheint.

Wir müssen als Voraussetzung für das christliche Evangelium unterscheiden und auseinander halten: die in den Schriften des Alten Testaments documentirte Alttestamentliche Religion, und das Judenthum zur Zeit Jesu. Wohl hatte jene sich geschichtlich zu diesem entwickelt oder vielmehr veräusserlicht und war nur in letzterer Form damalige Religion des Volkes und der unmittelbare Boden, aus dem das Christenthum hervorging. Aber weil die Alttestamentliche Religion in ihren Schriften fixirt war, so konnte ein reformatorisches Bewusstsein hinter das Judenthum der Zeit unmittelbar in dieselben zurückgreifen und aus ihrem lebendigen Geiste schöpfen, wenn es schon auf der andern Seite nicht davon abstrahiren konnte, das Alte Testament durch das Medium des Judenthums aufzufassen. Es war ähnlich mit der Reformation. Sie griff in das in der Schrift documentirte Urchristenthum zurück gegenüber der Selbstentfremdung des Christenthums im damaligen Katholicismus; aber zugleich sahen die Reformatoren doch unwillkürlich und unvermeidlich die Schrift, aus der sie ganz unmittelbar zu schöpfen meinten, ebenfalls durch das Medium der Zeit zwischen damals und jetzt an. Die historische Voraussetzung für das reformatorische Bewusstsein ist beides, die Schrift und der damalige Katholicismus, jedes für sich, im Gegensatz zu einander, und zugleich die Schrift durch das Medium der Zwischenzeit aufgefasst. So bildet für das Neutestamentliche Bewusstsein einmal das Alte Testament als solches die Voraussetzung, auf die es hinter das Judenthum zurückging; dann aber wieder diess Judenthum selbst, und zwar nicht bloss als negative Voraussetzung, die durchbrochen wird, sondern zugleich doch wieder als Medium, durch das nothwendig das Alte Testament angeschaut wird. Beides hat eine geschichtstreue Darstellung im Auge zu behalten.

Erstes Kapitel.

Die biblische Theologie.

§ 156. Die Religion, als menschlicher Glaube, setzt wie objectiv so auch subjectiv göttliche Selbstoffenbarung als ihren Grund voraus (§ 14): jede positive Religion leitet den Inhalt ihres Gottesbewusstseins von positiver Gottesoffenbarung her. In einer Darlegung der biblischen Gotteslehre rein objectiv aus dem biblischen Bewusstsein heraus ist daher ebenfalls davon auszugehn, und 1) die biblische Form der Selbstbezeugung Gottes, 2) das so sich selbstbezeugende Wesen Gottes und 3) der Inhalt seiner Offenbarung darzustellen.

Die Kritik hat natürlich hernach umgekehrt aus der Gottesvorstellung die Anschauungen und Erzählungen, wie Gott sich geoffenbart habe, abzuleiten.

1. Die biblische Form der Selbstbezeugung Gottes.

§ 157. Das Dasein Gottes ist in der Bibel durchweg nicht Gegenstand eigentlicher Beweise, die dasselbe aus dem natürlichen Bewusstsein des Menschen erst erschliessen wollen; sondern Gott selbst bezeugt thätlich sein Dasein, indem er sich selbst offenbart. Nur gelegentlich wird durch Hinweisung auf diese seine Thatoffenbarungen nicht sowohl ein Nachweis davon geleistet, als vielmehr nur mahnend daran erinnert.[1])

Ps. 14, 1; 9, 18; 22, 28. — Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff. — Apg. 14, 15—17; 17, 23 ff.

§ 158. Gott ist nur so und so weit erkennbar, wie er sich selbst zu erkennen giebt.[a]) Ueber die Unbegreiflichkeit seines Wesens jenseits seiner Selbstoffenbarung findet sich, eben weil sie eine selbstverständliche Voraussetzung ist, keine andere Lehre als 1) im Alten Testament die noch naiv sinnliche Vorstellung, dass

[1]) Vgl. v. Hofmann, der Schriftbeweis (2. Aufl.) 1. S. 62 ff.

Gott in der unverhüllten Herrlichkeit seines persönlichen Seins für sich vom irdischen Wesen nicht könnte geschaut werden, ohne dass dieses davor verginge[b]), und 2) im Neuen Testament die bestimmtere Fassung, dass Gott als Geist vom Menschen nicht vermöge seines fleischlichen Wesens, sondern nur durch den von Gott selbst ihm zu Theil werdenden Gottesgeist zu erkennen sei.[c])

a) Hiob 38 ff. — b) 2 Mos. 33, 18 ff. Jes. 6, 5. c) Joh. 1, 18. Röm. 1, 20; 11, 33 ff. 1 Cor. 2, 7–16. 1 Tim. 6, 16.

§ 159. Schon durch das Dasein der Welt und ihrer Ordnung als seines Werkes giebt Gott dem Menschen, der es vernehmen will, eine allgemeine Offenbarung von seinem Dasein als ihres dafür zu verehrenden Urhebers. Diese allgemeine Offenbarung reicht aber für den Menschen zu seinem Heil nicht aus.

Ps. 19, 1. Apg. 14, 15 ff. Röm. 1, 19 ff.; 2. 14 ff.

§ 160. Die positive Offenbarung, durch die Gott seinen Willen im Besondern kund thut, wem er will, geschieht

a) im **Alten Testament:**

1) durch verhüllt offenbarende Zeichen, durch Träume und wache Gesichte; 2) durch das bald nur innerlich, bald aber auch sinnlich vernommene Wort der unsichtbaren Person Gottes, die gelegentlich aber auch selbst, in eine Erscheinung gekleidet, in die Sichtbarkeit hervortritt (Theophanie), oder sich durch besondere Engelserscheinungen vermittelt; 3) dadurch, dass Gott auf seinen Offenbarungsträgern überhaupt seinen Geist als Prophetengabe ruhn lässt.

1. Zeichen: die Schechina, 2 Mos. 13, 21; 40, 38 ff.; das priesterliche Brustschild, 2 Mos. 28, 29 ff. 1 Sam. 23, 9 ff.; 28, 6; Zeichen beim Opfer, und worin auch sonst in Naturreligionen eine Kundgebung des *numen divinum* gesehn wird. — Träume 1 Mos. 40, 8. Dan. 2, 28. — Das Gesicht, ὅραμα, ὀπτασία, ist nicht eine natürlich sinnliche Wahrnehmung, die der Mensch macht: sondern eine übernatürlich sinnliche Erscheinung von nicht bloss subjectiver sondern objectiver Art, die ihm zu Theil wird.[1]) Meist ist das Schauen eines Gesichtes Wirkung der Erfüllung mit dem prophetischen Geist. Bei den spätern Propheten wird das Gesicht zur bewussten schriftstellerischen Einkleidungsform.

[1]) Vgl. C. Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 11 ff. die classische Auseinandersetzung der biblischen Vorstellung von den Gesichten.

2. Eigentlich ist Gott selbst so wenig natürlich hörbar, als sichtbar. Es ist aber psychologisch im Unterschied von Gesicht und Gehör begründet, dass beim Gesicht zwar die Reflexion sich sofort einstellt, das Gesehene sei nicht Gott selbst in seiner eigentlichen persönlichen Subsistenzweise, sondern eine diese verhüllende Erscheinung; dass dagegen beim Gehör diese Reflexion zurücktritt, und das mit dem Ohr vernommene Wort unreflectirt als direct von Gott kommend aufgenommen wird. Ob übrigens das „Gott sprach" im Sinn der biblischen Autoren bloss als ein inneres, oder zugleich auch als ein äusseres aufzufassen sei, das ist an den einzelnen Stellen aus dem Zusammenhang zu entnehmen. An vielen Stellen ist es sicher das eine, an andern sicher das andre; an vielen bleibt es in der Schwebe. — Die Theophanie ist entweder die überweltliche Person Gottes selbst, aber für das menschliche Auge dämpfend in die Lichtwolke, die Schechina, gehüllt; oder eine menschliche Erscheinungsform Gottes, 1 Mos. 18. Der Engel des Herrn, den wohl erst eine spätere Reflexion an solchen Stellen einführt, erscheint darum in dieser Vermischung älterer naiver Anschauung und späterer Reflexion nicht als stellvertretender Bote, sondern als persönliche Erscheinungseinkleidung Gottes selbst.

§ 161. Gott beglaubigt sich, dass er es sei, der sich so offenbare, bald unmittelbar selbst bald in seinem Offenbarungsträger durch Zeichen, sinnwahrnehmbare Wirkungen gegen den gewöhnlichen natürlichen Lauf der Dinge, aus denen er als der unbedingte Herr der Welt will und soll erkannt werden. Dazu gehört auch das Geben und Eintreffen prophetischer Wahrzeichen.

1. Die classische Stelle: 2 Mos. 4, 1 ff. Auch von andern überirdischen Wesen können natürlich solche Wirkungen ausgehn. Zeichen Gottes erweisen sich als solche theils durch ihre Uebermacht über jene, theils durch ihren Zweck.

2. Prophetische Wahrzeichen: Jes. 7, 10 ff. Jer. 28. 1 Sam. 10.

§ 162. Zu diesem alt-hebräischen Offenbarungsbewusstsein kommt im nachexilischen Judenthum allmälig, dasselbe theilweise modificirend, hinzu, dass 1) die lebendige, unmittelbare Offenbarung Gottes als in der Vergangenheit abgeschlossen und in die h. Schrift fixirt aufgefasst wird; 2) dass über secundäre, daneben doch noch fortgehende Offenbarungen neue Vorstellungen entstehn, und 3) über beides sich Reflexionslehren bilden.

§ 163. 1) Die Offenbarung Gottes an sein Volk ist mit dem Verstummen des prophetischen Geistes unter diesem in seinen Erzeugnissen in der Vorzeit als heilige Schrift, Gesetz und Propheten, beschlossen, deren Abfassung, Sammlung, ja zuletzt selbst

Uebersetzung in's Griechische (die LXX) auf eine besondere Offenbarungsthätigkeit Gottes zurückgeführt wurde.

Ps. 74, 9. — Das Vorwort zu Jesus Sirach. — Philo, de vita Mos. — Jos. c. Apion. I, 8.

§ **164.** 2) Was in dieser jüdischen Zeit grundsätzlichen Festhaltens am Ueberlieferten gleichwohl im nothwendig fortgehenden Process der Geschichte von religiösem Bewusstsein Neues sich gestaltete, wurde jenem Autoritätsprincip gemäss theils durch allegorische Auslegung doch der Schrift entnommeu, theils als mündliche Ueberlieferung auf eine von Gott neben dem schriftlichen Gesetz Moses mitgetheilte und so mündlich bis auf die Gegenwart herab fortgepflanzte Offenbarung zurückgeführt.[1]

§ **165.** 3) Es bilden sich überhaupt Reflexionslehren über die Offenbarung aus. Bei der abstracter werdenden Auffassung Gottes wird dieselbe theils — mehr jüdisch populär — constanter als im alten Hebraismus der Vermittlung durch Engel zugewiesen; theils — mehr alexandrinisch philosophisch — mit Verschmelzung des Alttestamentlichen und des griechisch philosophischen Sprachgebrauchs auf den zu einer eigenen göttlichen Hypostase verdichteten Logos, als das erstgeschaffene ideelle Urbild der Welt und Vermittler zwischen dem jenseitig verborgenen Gott und der durch ihn geschaffenen materiellen Welt, zurückgeführt.

Ueber Engel nnd Logos das Nähere später.

§ **166.** b) Im **Neuen Testament**
ist vorab die ganze Alttestamentliche Offenbarungsweise Gottes, allerdings in der jüdischen Modification ihrer Auffassung, als objective Realität vorausgesetzt, und wiederholt sich auch theilweise in gleicher Form.

1. In allen Neutestamentlichen Lehrbegriffen ist die Alttestamentliche Offenbarung Gottes in der γραφή nach Form und Inhalt vorausgesetzt, ohne die Neigung zû rationalisirender Abschwächung, wie z. B. bei Josephus. Neben der durchgängigen Citation der Schrift in diesem Sinn, erwähnen zwei spätere Stellen ausdrücklich ihre Theopnenstie: 2 Tim. 3, 16 und 2 Petr. 1, 19—21. — Rabbinisch allegorische Auslegung der Schrift bei Paulus: Gal. 3, 16; 4, 21 ff. 1 Cor. 9, 8. Hauptbeispiel der alexandrinisch allegorischen

[1] Vgl. v. Cölln, bibl. Theol. I. § 119.

Anslegung: der Hebräerbrief. Die jüdische Lehre von der Mittlerschaft der Engel bei der Alttestamentlichen Offenbarung: Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apg. 7, 53.

2. Wiederbolung der Alttestamentlichen Offenbarungsweise im Neuen Testament: zwar keine Theophanien, aber dafür Christophanien vom Himmel her, Apg. 9; Angelophanien, in den Geburts- und Anferstehungserzählungen, in der Apostelgeschichte; Stimmen vom Himmel, direct als von Gott, bei der Taufe und Verklärung, Joh. 12, 28 als Bath Kol: Visionen, *ὀπτασίαι*, *ὁράματα*, in der Taufgeschichte, bes. Joh. 1. 32; in der Verklärungsgeschichte, oft in Apg., bei Paulus 2 Cor. 12; Träume, in der Geburtsgeschichte and in der Apg., wo es bei Gesichten heisst *διὰ νυκτός*, 16, 9; durch's Loos, Apg 1. 24: durch Zeichen, *omina*, Apg. 4, 31; die Zeichen beim Tod Jesu, Mat. 27, 51 ff.; durch (unwillkürliche) hohepriesterliche Weissagung, Joh. 11, 51: endlich durch Erfüllung mit dem prophetischen Geist Gottes, Luc. 2, 25 ff. Apg. 11, 28. — Beglaubigung der göttlichen Offenbarung durch Zeichen und Weissagungen; durchgängig haben einerseits die Wunder Jesu diese Bedeutung, Apg. 2, 22; andrerseits wird Jesus als der Christus nachgewiesen durch die Erfüllung Alttestamentlicher Weissagungen in ihm, bes. bei Mat., aber auch bei Joh. Aehnliche Beglaubigung der Apostel: des Petrus, Apg. 5, 1 ff.; des Paulus, Apg. 13, 6 ff.

§ 167. Die specifische Neutestamentliche Offenbarungsweise besteht nun aber darin, dass Jesus, als Sohn Gottes und darum der Christus, persönlich die vollständige Offenbarung des göttlichen Heilswillens für die Welt ist, welche die Alttestamentliche Offenbarung erfüllend bestätigt und in sich aufhebt, dagegen deren jüdische Einfassung in blosse Menschensatzung verneint. — Diess das Gemeinsame des Neuen Testaments. Hingegen liegen verschiedene Fassungen vor: theils der Person Christi selbst als dieses neuen vollendenden Offenbarungsquells, theils seines Verhältnisses zur Alttestamentlichen Offenbarung und zum Judenthum, was erst später zu betrachten ist.

§ 168. Von dem durch die Auferstehung als Christus erwiesenen und zur Rechten Gottes erhöhten Jesus wird den an ihn Glaubenden der h. Geist zu Theil als Neutestamentlicher Offenbarungsquell in ihnen selbst. Dieser ist dem Wesen nach Eins mit dem Geist Gottes im Alten Testament; er unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass er 1) allen Gläubigen und damit der Gemeinde als solcher zu Theil wird, 2) die Heilsoffenbarung Christi in ihnen persönlich bewahrheitet und sie so für die Heilsvollendung besiegelt. — Diess das Gemeinsame. Verschieden ist nur, entsprechend der verschiedenen Auffassung Christi, die genauere Be-

stimmung 1) des Verhältnisses des h. Geistes zu Christo und 2) seiner Heilsbesieglung in den Gläubigen.

Apg. 1, 3. 5; 2, 4. 33. 38; 4, 8. 31; 5, 32; 8, 17; 10, 44; 11, 15. — Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 1 Cor. 2, 10 ff.; 12, 13. 2 Cor. 1, 22; 5, 5. Gal. 3, 2. Hebr. 2, 4; 6, 4. Joh. 3, 5; 7, 39; 14, 17; 16, 13; 20, 22.

§ 169. Die Offenbarung Gottes in der vollständigen Erscheinung (δόξα) seines Wesens wird aber erst in der Vollendungszukunft eintreten, wenn die durch Christum vermittelte und durch den h. Geist innerlich besiegelte Kindschaft Gottes auch zum äussern Gesammtzustand der verklärten Gemeinschaft seines Reiches wird.

Diess gehört wesentlich zur Schriftlehre. Die in Christo schon geschehene Offenharung ist zwar die volle Offenbarung des göttlichen Heilswillens, aber noch nicht die des göttlichen Wesens für die Menschheit. So lang diese noch irdisch ist, wohnt Gott für sie in einem unzugänglichen Licht. 1 Tim. 6, 16. Erst wenn sie in der Endvollendung durch Christum selbst zur vollen δόξα kommt, und das mit Christo in Gott verborgene Leben, Col. 3, 3. 4, und die Freiheit der Kinder Gottes offenbar wird, Röm. 8, 21: dann wird das bisherige Stückwerk aufhören, 1 Cor. 13, 19; wir werden ihn sehn wie er ist, 1 Joh. 3, 2, von Angesicht zu Angesicht, 1 Cor. 13. 12; die Erkenntniss, die wir dann von ihm haben, entspricht der, welche er von uns hat, 1 Cor. 13, 12 d. h. sie wird gegenseitige vollkommene Durchsichtigkeit sein, und auch in dieser Hinsicht Gott πάντα ἐν πᾶσιν. 1 Cor. 15, 28.

2. Das Wesen Gottes.

§ 170. Durch diese seine Selbstbezeugung giebt sich Gott zu erkennen als Persönlichkeit, vorstellbar nach der Analogie des menschlichen Ich, und zwar als das einzigartige, schlechthin überweltliche Ich, dessen die ganze Welt ist, und als das er sich selbst schon durch seinen Eigennamen Jahve bezeichnet hat.

1. Dass Gott durch die ganze Bibel eine Persönlichkeit ist, bedarf keines speciellen Nachweises. Als diess wird er vorgestellt nach der Analogie des menschlichen Ich. Wie weit reicht nun aber diese Analogie? und was geht über sie hinaus? Das menschliche Ich subsistirt in einem von ihm als Geist unterschiedenen sinnlichen Leib. Diess zwar ist aus dem biblischen Bewusstsein heraus entschieden von Gott zu verneinen: alles, was der menschlichen Leiblichkeit im Unterschied vom Geistsein Analoges von Gott ausgesagt wird, ist auch dem biblischen Bewusstsein ein Bild, das die Vorstellung zwar unwillkürlich braucht und nicht entbehren kann, das sie aber, so wie die Reflexion sie darauf aufmerksam macht, in seiner Sinnlichkeit nicht festhält sondern als blosses Bild aufgiebt. Das Verbot, kein wirkliches Bild von Gott

nach irgend einem Gegenstand in der sichtbaren Welt zu machen, gilt in der That auch als Kanon für das biblische Bewusstsein von Gott. Das πνεῦμα ὁ θεὸς, Joh. 4, 24, ist allerdings nichts Neues im Neuen Testament, sondern allgemein biblische Voraussetzung.[1]) Allein ob nun die Subsistenz Gottes als Geist, ohne einen zu seinem Geistsein als ein Anderes hinzukommenden Leib, darum wirklich rein geistig zu denken, oder doch wieder irgendwie abstract sinnlich, d. h. übersinnlich sinnlich vorzustellen, dem Sinn und Geist des biblischen Gottesbewusstseins entsprechend sei, das ist hier noch nicht bis zur letzten Instanz zu erörtern. Hier ist das biblische Bewusstsein einfach wieder zu geben, wie es selbst sich giebt. Diejenigen, welche der biblischen Gottesvorstellung ihre sinnlichen Momente fixiren und diess als das Wesentliche geltend machen, um sich mit ihrer eigenen „reinern" Gottesvorstellung darüber zu erheben, die verrathen in der Regel, dass in erster Linie sie selbst mit der religiösen Vorstellung nur hölzern und ungeistig umzugehen wissen. Mit denen aber, welche dem biblischen Gottesbewusstsein nur einen rein geistigen Gottesbegriff entsprechend erklären, werden wir an einem spätern Ort abzurechnen haben, und sie dort dann gern streng bei diesem Worte nehmen.

2. Gott ist schlechthin einzigartig und darum numerisch kurzweg der Eine, als das überweltliche Ich, dessen die Welt ist. Was diess sei, den Inhalt des Begriffs der Ueberweltlichkeit Gottes, drückt das biblische Bewusstsein negativ und relativ aus: negativ, alle Endlichkeit des weltlichen Daseins vom Wesen Gottes, der einfach schlechthin ist, verneinend; relativ, dieselbe auf ihn als den über sie hinausliegenden, für sie unbedingt einfach schlechthin seienden letzten Grund zurückbeziehend. Die adäquate Fassung dieses Begriffs der Ueberweltlichkeit Gottes ist ein Problem, das aus dem biblischen Gottesbewusstsein für's Denken erwächst, dessen Lösung aber jenseits der Darstellung des biblischen Bewusstseins liegt.

3. Die Einheit und Einzigkeit Gottes ist dem biblischen Bewusstsein so sehr selbstverständliche Voraussetzung, dass es dieselbe nur gelegentlich im Gegensatz zum Polytheismus ausspricht und betont, 5 Mos. 6, 4. Jes. 44, 6. 8. 1 Cor. 8, 4 ff. Jahve ist der Eigenname, mit dem für das hebräische Bewusstsein Gott selbst sich seinem Volke kundgethan hat, 2 Mos. 3, 14 ff. Geschichtlich aus dem hebräischen Bewusstsein als der rechte Name für Gott erwachsen, drückt er aus, was jenem das Essentielle ist, durch das Gott wirklich Gott ist. Ueber die Aussprache und Etymologie von יהוה sollte kein Streit mehr sein, und nach der authentischen Auslegung von 2 Mos. 3, 14, aufgenommen Apoc. 1, 8, auch kaum darüber, dass es als Kal und nicht als Hiphil zu fassen sei. Die Einwendung, die Bezeichnung „der Seiende" sei zu abstract, hat nur dadurch einigen Schein, dass man selbst erst den Begriff abstract fasst. Jahve ist der, der kurzweg, schlechthin, unbedingt ist und

---

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 68 ff. — Wohlverstanden, die Frage nach der historischen Genesis des hebräischen Gottesbewusstseins liegt hier hinter uns. Wir haben es hier mit dem Alttestamentlichen Gottesbewusstsein nur zu thun, wie es als Resultat in der Schrift vorliegt und als diess die Voraussetzung für das Neutestamentliche Gottesbewusstsein bildet.

diess, dass er das ist, auch überall und immerdar erweist. — Alle andern Gottesbenennungen sind Appellativa, die aber für das monotheistische Bewusstsein natürlich zugleich die Bedeutung des Eigennamens haben: nur Gott ist Gott.

§ 171. Anderweitigen überirdischen Wesen kommt jedenfalls keine religiöse Verehrung zu.

Dadurch, dass der Eine Jahve allein Gott ist und verehrt werden soll, ist die Existenz andrer überirdischer Wesen (*dii*, *δαίμονες* im Sinn der Naturreligion) nicht ausgeschlossen; allein sie sind, wenn auch überirdisch, doch nicht überweltlich, und darum nicht als Gott zu verehren. Auch die Engel nicht, die zum Haushalt Gottes gehören, geschweige denn andere. Im Alten Testament werden die heidnischen Götter mit den Bildern, in denen sie verehrt werden, kurzweg identificirt und darum mit Ironie als Todte, Ps. 106, 28, als Nichtse, 3. Mos. 19, 4. Ps. 96, 5, verhöhnt, Jes. 40, 18 ff.; 44, 10 ff. Jer. 2, 26 ff. Ps. 115. — Das spätere Judenthum, das mit der griechischen Götterwelt in nähere Berührung kam, sah in ihnen *δαιμόνια*, überirdische Wesen, die den Menschen von Gott abziehn und zum Götzendienst verleiten: die LXX übersetzen Ps. 96, 5 die Nichtse mit *δαιμόνια*; im Neuen Testament Paulus, 1 Cor. 8, 5; 10, 20.

§ 172. Der unmittelbarste Ausdruck für das überweltliche Wesen Gottes ist 1) negativ: seine Unsichtbarkeit für den Menschen, dem die überweltliche Herrlichkeit, *δόξα*, seiner persönlichen Subsistenzweise sich nur in verhüllendem Abglanz offenbart, und 2) positiv: sein Wohnen im Himmel, der als überirdische Welt angeschauten Ueberweltlichkeit selbst.

1. Nur relative Unsehbarkeit für das fleischliche Auge (§ 158), nicht essentielle Unsichtbarkeit in der übersinnlichen Sinnlichkeit (§ 169). Diess ist auch durch Joh. 1, 18; 6, 46. 1 Joh. 4. 12. 20. Röm. 1, 20. Col. 1, 15. 1 Tim. 1, 16 nicht ausgeschlossen.

1. Die *δόξα* ist die das Wesen vollständig abspiegelnde Erscheinungsweise; die *δόξα θεοῦ* die seinem einzigen Wesen als Gott zukommende selbsteigene Subsistenzweise als Ich; im Alten Testament als reiner überirdischer Lichtglanz vorgestellt. Im Neuen Testament ist diese *δόξα θεοῦ* einerseits allerdings rein geistig verstanden von der vollen Offenbarung des Wesens Gottes in Christo; andrerseits aber zugleich immer auch übersinnlich-sinnlich von der Subsistenz Gottes für sich jenseits der Welt, vom göttlichen Sein Christi vor der Welt beim Vater, das auch während seines Erdenlebens gelegentlich in seinen Thaten durchbricht, von seinem Sein beim Vater nach der Rückkehr aus der Welt, und von dem Zustand, in welchem in der Endvollendung der Welt Gott den Seinen offenbar sein wird. So im paulinischen und im johanneischen Lehrbegriff.

2. Ueber den Himmel und seine durchgängige, dem Wesen der Vorstellung ganz entsprechende Doppelbedeutung, einmal als überirdische andere

Hälfte des Weltganzen, und zugleich immer auch als Ausdruck der Ueberweltlichkeit, des unendlichen Seins Gottes gegenüber dem endlichen Weltdasein, s. § 196.

§ 173. Die Ueberweltlichkeit der persönlichen Subsistenz Gottes im Gegensatz zu dem als Zeitlichkeit und Räumlichkeit endlichen Dasein der Welt ist seine **Ewigkeit** und **Allgegenwart**: **negativ** als persönliche Erhabenheit über alle zeitliche und räumliche Eingränzung, **positiv** als Erfüllung aller Zeit und alles Raums durch seine Wirksamkeit.

1. Die **Ewigkeit** Gottes ist seine Ueberweltlichkeit in Beziehung auf die **Zeitendlichkeit** alles Weltlichen. Im Alten Testament wird sie meist **relativ** oder **negativ** ausgedrückt: Jes. 44, 6. 1 Mos. 21, 33. Ps. 102, 25—28; bes. Ps. 90, 1—4. — Im Judaismus der Apokryphen tritt das Bestreben nach abstracter Fassung Gottes in der Betonung der Ewigkeit als Endlosigkeit hervor: Sir. 18, 1; 42, 21. 2 Macc. 1, 25. *ὁ αἰώνιος* (Toh. 13, 6: *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων*) ist Gott als der die Welt und all ihre Zeitläufe setzende, ausfüllende und überdauernde. — Im Neuen Testament in gleicher Weise: Apoc. 1, 8; 10, 6; 15, 7. Röm. 1, 23. 1 Tim. 6, 16. Im Neuen Testament hat aber die Ewigkeit Gottes concretere Bedeutung gewonnen durch die *ζωὴ αἰώνιος*, die durch ihn in Christo den Gläubigen aufgeschlossen ist. Diess ist zunächst auch zeitlich endlos, 2 Cor. 4, 18; aber, besonders im **johanneischen** Lehrbegriff, von der extensiven Unendlichkeit zugleich auf die intensive zurückgeführt. *Ζωὴ αἰώνιος* ist das Leben *κατ' ἐξοχήν*, das der Vater *ἐν ἑαυτῷ* hat. Joh. 5, 26, das er substanziell selbst ist.

2. Die **Allgegenwart** Gottes ist seine Ueberweltlichkeit in Beziehung auf die **Raum**endlichkeit der Welt: zunächst auch negativ und relativ ausgedrückt: kein Raum fasst ihn ganz, Jes. 66, 1. 2. 1 Kön. 8, 27; und er durchdringt allen Raum mit seinem Walten, Wissen und Thun: Jer. 23, 24. Ps. 139. Am. 9, 2—4. Weish. 1, 7; 12, 1. Apg. 17, 27. ff. Eph. 4, 6.

Da aber Gottes persönliches Ich doch unwillkürlich und nothwendig irgendwo subsistirend vorgestellt wird, so bleibt immer auch ein sinnliches Moment in der Vorstellung von der Allgegenwart Gottes. Diesem dient zum unmittelbaren Ausdruck das Wohnen Gottes im Himmel, von dem aus Gott überall hinschaut und wirkt und Alles mit seinem Geist erfüllt: 1 Kön. 8, 39. Ps. 2, 4; 11, 4; 14, 2; 18. 7. 10; 33, 13; 113, 5. 6. Wie das Wohnen Gottes in seinem Heiligthum sich dazu verhalte, darüber ist 1 Kön. 8 der authentische Ausdruck des hebräischen Bewusstseins. So wie man dieses sinnliche Moment in der Vorstellung von der Allgegenwart Gottes fixirt, hebt es diese auf: von der flüssigen Vorstellung wird es aber wieder zurückgenommen, ohne doch aufgehoben zu werden.

3. So schliesst die Schriftlehre für den Gottesbegriff allerdings das **Problem** in sich, Gottes Sein als den reinen Gegensatz zum Raum- und Zeitdasein zu denken; aber ohne dass es ihre Sache ist, die Lösung desselben selbst zu geben, oder ihr irgendwie vorzugreifen.

§ 174. Die Ueberweltlichkeit des Wesens Gottes spricht sich in den Eigenschaften aus, welche in seiner — nach Analogie der persönlichen Thätigkeit des Menschen angeschauten — activen Beziehung zur Welt sich erweisen und ihn als den Einen, lebendigen, wahren Gott, den überweltlichen Herrn der Welt offenbaren.

1. Es wird eigentlich doch viel damit gespielt, dass es nicht schriftgemäss, überhaupt nicht dogmatisch angemessen sei, die einzelnen Momente des sich offenbarenden göttlichen Wesens als Eigenschaften Gottes, die dadurch kund werden, zu expliciren. In dem Sinn, wie es hier geschieht, ist allerdings von Eigenschaften Gottes zu reden, und wenn die Aussagen des religiösen Bewusstseins in der Bibel in ihrem innern systematischen Zusammenhang sollen dargestellt werden, muss es in dieser Weise geschehn. Die formalen Bedenken gegen die Eigenschaftenlehre müssen oft sachlichen Verlegenheiten zur Deckung dienen. Was es mit jenen auf sich habe, wird später zur Sprache kommen.

2. Das biblische Bewusstsein macht vollen Ernst mit der Auffassung Gottes als Persönlichkeit und darum mit der Analogie der persönlichen Geistesthätigkeiten des menschlichen Ich. Darum geschieht es ganz aus dem biblischen Bewusstsein heraus, wenn seine Anschauung vom überweltlichen Wesen Gottes einfach an den verschiedenen Geistesthätigkeiten Gottes durchgeführt wird. Es handelt sich hier nur um die Fixirung der Hauptmomente, wie sie in der religiösen Anschauung der Bibel vorliegen; dieselben reflexionsmässig zu bestimmen, werden wir später als die Aufgabe der kirchlichen Dogmatik antreffen.

§ 175. Das persönliche Selbstbewusstsein Gottes erweist sich darin als überweltlich, dass er, obgleich sich selbst genug und für sich selbst nichts ausser sich bedürftig, also selig in sich [a]), doch aus reinem Wohlgefallen die Welt geschaffen hat, sie als natürliche mit seiner Güte erfüllt [b]) und als sittliche mit seiner Liebe erfüllen will.

a) Ps. 50, 9 ff. Hiob 41, 2. Jes. 40, 13 ff. Röm. 11, 34. Apg. 17, 25. 1 Tim. 1, 11; 6, 15. — b) Ps. 33, 5; 36, 6 ff.; 57, 11; 104; 105 etc.

Sachgemäss ist vom Selbstbewusstsein, vom unmittelbaren Fürsichsein Gottes auszugehn, da er als der überweltliche vor aller Welt erst für sich zu betrachten ist.

§ 176. Der Wille Gottes erweist sich als überweltlich in seiner Allmacht, kraft welcher er der alleinige und unmittelbare Grund für das Dasein der gesammten Welt ist, in deren von ihm gesetztem natürlichem Gang er unmittelbar und ohne Schranke waltet wie er will.

1 Mos. 1. Jes. 40, 12 ff.; 44, 24. Jer. 32, 27. Ps. 33, 9; 115, 3; 135, 6; 148, 5. Luc. 1, 37. Mt. 19, 26. Röm. 4, 17; 11, 36. 1 Cor. 8, 6. 2 Cor. 6, 18. Apoc. 1, 8 etc. Phil. 2, 13. Joh. 5, 17.

Als biblische Anschauung von der Allmacht Gottes ist hier nur diess, diess aber uneingeschränkt auszusprechen. Alles, das Dasein und jederzeitige Sosein aller Dinge, hat seinen unmittelbaren Grund in dem Willen Gottes, dem daher jederzeit Alles möglich ist. Jede weitere Reflexion folgt erst nach.

§ 177. Die Intelligenz Gottes erweist sich als überweltlich in seiner Allweisheit und Allwissenheit. Die erstere besteht darin, dass das Dasein der Welt überhaupt und der Weltgang im Ganzen und Einzelnen von Gott zu seinen Zwecken geordnet ist und geleitet wird, welche Rathschlüsse Gottes aber für den Menschen über das hinaus, was Gott selbst ihm davon offenbaren will, unerforschlich sind.

Die Allweisheit Gottes wird im Alten Testament hauptsächlich an den Werken der Schöpfung gepriesen (bes. in Jes., Jer., Pss., Hiob, Prov. 16, 4.); im Neuen Testament wird sie speciell auf den Heilsrathschluss, seine Vorbereitung und Erfüllung bezogen, Röm. 11, 33 ff. Eph. 3, 9. 10.

§ 178. Die Allwissenheit besteht darin, dass alles, was in der Welt ist und geschieht, Gott in jedem Moment unmittelbar offenbar ist.

Object der Allwissenheit ist Alles: das Aeussere und das Innere, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gegründet auf Gottes Schöpferverhältniss zur Welt und auf seine Allgegenwart. Sie ist ein unmittelbares Schauen. Ps. 139; 7, 10; 11, 4; 94, 7 ff. Prov. 15, 3. 1 Kön. 8, 39. Jes. 46, 10. Mt. 10, 30. Röm. 8, 27. 1 Joh. 3, 20.

§ 179. In specieller Beziehung zur sittlichen Welt der nach seinem Bilde geschaffenen Menschheit erweist sich das überweltliche Wesen Gottes 1) als seine Heiligkeit, in der unbedingten Gültigkeit seines nur sich selbst gleichen Willens, den er dem Menschen als unverletzliches Gebot offenbart. — Diess die allgemein biblische Lehre.

In Beziehung auf das überweltliche Wesen Gottes, wie es sich in seinem allgemeinen Verhältniss zur Welt offenbart, hat der Neutestamentliche Glaube den Alttestamentlichen einfach zu seiner Voraussetzung, ohne dass durch sein Neues etwas Wesentliches daran wäre modificirt worden. Anders verhält es sich nothwendig mit den göttlichen Eigenschaften, die sich unmittelbar auf das religiös-sittliche Verhältniss zwischen Gott und Mensch beziehn. Hier musste in dem Maass, als der Neutestamentliche Glaube ein wirklich Neues ist, auch in der Auffassung Gottes nothwendig ein neues Moment auf der

Zweites Kapitel.

Die biblische Anthropologie.

1. Das gottgeschaffene Wesen des Menschen.

§ **200.** Als eigentliches Zweckobject der Weltschöpfung überhaupt hat Gott den *Menschen* (im ersten Menschen die Menschheit) zu seinem Abbilde geschaffen.[1])

§ **201.** Dieser religiösen Bestimmung des Menschen entspricht sein Wesen. Er besteht aus *zwei Factoren*, die aber nicht als für sich selbständige Theile sondern als Momente sein *einheitliches* Wesen ausmachen. Einerseits ist der Mensch *irdische Creatur*, als *Erdenstoff*, בָּשָׂר, σάρξ, durch Gottes Lebensodem, רוּחַ, zu einer נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχὴ ζῶσα, einem animalen Individuum belebt. Andrerseits ist der so constituirte Mensch *Abbild* Gottes, indem seine ψυχή, sein animales Ich, zugleich die Bestimmung hat, vermöge des πνεῦμα Gottes selbst πνεῦμα, sich selbstbestimmendes geistiges Ich, Persönlichkeit zu sein: so dass der *ganze* Mensch *einheitlich creatürliches Abbild Gottes* ist.

1. Es ist von wesentlicher Wichtigkeit für das richtige Verständniss der hebräischen und der auf ihr fussenden urchristlichen Auffassung der religiösen Bestimmung des Menschen, dass sie sein Wesen *zwei-* nicht *dreitheilig* auffasst und zwar so, dass der Mensch eine untheilbare Einheit der beiden ihn constituirenden Factoren ist, welche daher genauer nicht als Theile sondern als Momente seines Wesens zu bezeichnen sind. Nur in der Einheit beider existirt er und hat das ihm specifisch zukommende Leben.

2. Die trichotomische Auffassung ist, wo man sie in der Bibel hat finden wollen, theils nur ein Schein, der sich aus dem Wechsel der Bezeichnung für die beiden Factoren des menschlichen Wesens erklärt; dieser Wechsel selbst aber ist nicht etwa ein zufälliger, sondern er stellt sich durchgängig im Verhältniss der beiden Factoren, je nachdem sie abstract oder concret gefasst sind, begründet heraus. Wo aber wirklich eine trichotomische Auf-

[1]) Vgl. v. **Hofmann** a. a. O. I, S. 205 ff.

zum bestimmenden Inhalt seiner selbst zu haben, das πνεῦμα und die σάρξ; darnach ist das Ich des Menschen selbst πνευματικόν oder σαρκικόν. Aber an sich, seinem gottgeschaffenen Wesen nach, ist es doch selbst πνεῦμα. Diese Kategorie „an sich" trägt hier nichts Fremdes in's biblische Bewusstsein hinein, sondern ist vielmehr der exacte Ausdruck desselben: die Seele ist wesenhaft Geist (daher die abstract vorgestellten, leiblosen Seelen als πνεύματα vorgestellt sind); der ἔσω ἄνθρωπος sympathisirt eigentlich von Haus aus mit Gott und seinem pneumatischen Gesetz, Röm. 7, 22; das Sichbestimmenlassen von der σάρξ, die Sünde, ist als diess nicht bloss Widerspruch gegen Gott, sondern wird zugleich als Widerspruch in sich selbst, als Verkauftsein an eine fremde Macht empfunden; aber diess Ich des Menschen ist so, wie es von Natur ist, noch nicht mehr als blosse Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des realen göttlichen Geistes, noch nicht selbst πνευματικόν, sondern wird diess erst durch das Wirken des in sich aufgenommenen πνεῦμα θεοῦ. Der ganz exacte Ausdruck für alle diese Momente zusammen genommen ist, dass das Ich des Menschen, formal als seine Seele bezeichnet, wesenhaft Geist, aber erst an sich Geist ist: so dass es, wenn es die σάρξ zum bestimmenden Inhalt seiner formalen Selbstbethätigung in sich aufnimmt, sich im Zwiespalt mit sich selbst befindet, und sein νοῦς ἀνόητος ist; dass hingegen, wenn es sich dem πνεῦμα θεοῦ zum Wirken in sich aufschliesst, nun nicht ein Wesensfremdes in ihm wirkt, sondern es selbst durch das πνεῦμα θεοῦ nun wirklich das wird, was es an sich, der Potenz und Bestimmung nach, schon war.

§ 203. ψυχή und σῶμα, Seele und Leib dagegen bezeichnen diese constituirenden Factoren des Menschen nur nach ihrem formalen Gegensatz als Inneres und Aeusseres am Menschen, das lebendige Ich und die belebte Leiblichkeit:

1) ψυχή, נפש, die Seele, als das creatürliche lebendige Ich des Menschen überhaupt, kann nun in concreto die σάρξ oder das πνεῦμα zur bestimmenden Macht ihrer Lebensäusserung haben. Ihre Bestimmung ist, sich gottebenbildlich d. h. als πνεῦμα zu erweisen; aber weil sie unmittelbar von Natur nur Lebenscentrum der σάρξ ist, kann ψυχή auch prägnant das bloss natürliche, d. h. fleischlich gesinnte Ich im Gegensatz zum geistig gesinnten bezeichnen.

2) σῶμα, Leib, dagegen, als die äussere Daseinsform des Ich, hat als irdischer zwar die σάρξ zum Stoff und dadurch im irdischen Dasein selbst die dem πνεῦμα real widerstrebenden Qualitäten der σάρξ; er ist aber fähig und nach dem göttlichen Schöpfungszweck bestimmt, ohne damit aufzuhören derselbe diesem Ich individuell zukommende Leib zu sein, eine überirdische (streng be-

zeichnet: weltlich-überweltliche), dem Wesen der σάρξ entgegengesetzte, verklärte, Gottes πνεῦμα entsprechende Qualität anzunehmen, in welcher er dann als σῶμα πνευματικὸν dem Geist zum reinen, ihm nicht mehr für sich entgegenstrebenden Organ und der Kindschaft Gottes zum entsprechenden, Gottes πνεῦμα in sich abspiegelnden Ausdruck dient.[1])

§ 204. In seiner Gottabbildlichkeit ist der Mensch bestimmt, als Geist über die blosse Creatur zu herrschen, was am Endziel der Schöpfung im Reich Gottes vollständig nach innen und aussen realisirt sein wird.

1 Mos. 1, 26. Röm. 8, 18 ff.

§ 205. Der erste Zustand, in welchen der Mensch von Gott geschaffen worden ist, trug erst die Bestimmung zu dieser Gottebenbildlichkeit in sich, und zwar in einer Weise, die von vornherein auf denjenigen Gang ihrer Realisirung durch die erlösende Gnade Gottes angelegt war, welchen die Heilsgeschichte dann wirklich genommen hat.

Als reflectirte Lehre liegt uns diess erst bei Paulus vor: 1 Cor. 15, 21. 22. 45 ff. Röm. 5, 12 ff., zusammengehalten mit Röm. 7, 7 ff.; aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Anschauung, die sich schon in der Erzählung vom Sündenfall ausspricht.

§ 206. Das ethische Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen als seinem creatürlichen Ebenbild ist — an sich betrachtet — diess: Gott offenbart dem Menschen seinen heiligen Willen als positives Gebot. Folgt ihm der Mensch, so erfüllt er damit seine Bestimmung und hat in der δικαιοσύνη die ethische Qualification für das Reich Gottes. Bestimmt er sich aber entgegengesetzt, so schliesst diess, die Sünde, ihn gemäss der Gerechtigkeit Gottes als seine Schuld von dem ihm bestimmten Leben, das aus Gott ist, aus.[2])

Nur darum konnte Paulus das neue in Christo geoffenbarte religiöse Princip gegenüber dem Alttestamentlichen gleichwohl ebenfalls mit dem Grundbegriff für das Alttestamentliche als δικαιοσύνη bezeichnen.

[1]) Aus dem vorigen und diesem § erhellt von selbst, wie weit ich der scharfsinnigen Erörterung Holsten's über die beiden biblischen Begriffe πνεῦμα und σάρξ zustimmen kann und wie weit nicht.

[2]) Vgl. v. Hofmann, a. a. O. S. 480.

2. Die Sünde.

§ 207. Der Widerstreit des Menschen gegen den Willen Gottes ist die **Sünde**:

1) Der **Form** nach a) als **einzelner Act**: Ungehorsam gegen Gottes heiliges Gebot, *ἀνομία*, b) als **Habitus**: Gottvergessenheit, *ἀσέβεια*, fortgehend bis zur Verstocktheit;

2) dem **Inhalt** nach: fleischlich eigenwillige Selbsthingebung an die seiner gottabbildlichen Weltherrschaft entgegengesetzte Macht der Welt, an das Fleisch. — Diess der **allgemein biblische** Begriff der Sünde.

1. Dass die Sünde **formal** Ungehorsam gegen den positiven Willen Gottes ist, eine *ἀπείθεια*, ein *οὐχ ὑποτάσσεσθαι*, eine *παρακοή* Gott gegenüber, eine *ἀνομία*, sei es als *παράπτωμα*, sei es als *παράβασις*, was als allgemeiner Zustand die *ἀσέβεια* ausmacht, in welcher der Mensch überhaupt Gott die ihm als Herrn der Welt gebührende Ehre nicht giebt, — diess hat seinen Grund, oder vielmehr besteht selbst **materiell** darin, dass der Mensch statt Gott der **Welt** (und natürlich dem Satan, wo dieser als Repräsentant oder als Inbegriff ihrer versuchenden Macht vorkommt) gehorcht, d. h. sich durch sie, wie sich ihr Gott entgegengesetztes Wesen als *σάρξ* unmittelbar an ihm selber fühlbar macht, bestimmen lässt. Die Sünde ist ihrem allgemeinsten Wesen nach *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*, oder vielmehr genauer *ὑπακοή* gegen die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*. *Ἐπιθυμία* nämlich ist ganz allgemein die Lebensregung eines Wesens, kann daher des Gegensatzes wegen auch vom Geist gebraucht werden, Gal. 5, 17; bezeichnet aber, kurzweg gebraucht, die des Fleisches. Diese ist als solche von Haus aus im Menschen, der von Natur selbst *σάρξ*, blosse *ψυχὴ ζῶσα* ist. Aber so ist die Lebensregung der *σάρξ* selbst erst der **Stoff** zur Sünde; Sünde als Lebensbethätigung des Ich selbst wird sie erst mit dem, dass dieses die natürliche *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* als *ὑπακοή* gegen dieselbe, als *παρακοή* gegen ein von Gott ihm gebotenes *μὴ ἐπιθυμήσεις* zu seiner **eigenen** *ἐπιθυμία* macht.[1]) Da aber das Ich des Menschen zum Geist, zur Gottabbildlichkeit und damit zur Selbstübereinstimmung mit Gott bestimmt ist, so ist diese seine erste eigenwillige Regung zugleich wie Widerspruch gegen Gott so Widerspruch und Zwiespalt in ihm selbst, Knechtschaft gegenüber der Welt, welcher er vielmehr als Abbild Gottes, der sie auf ihn hin geschaffen und für ihn bestimmt hat, mächtig sein sollte und in der Erlösung auch wieder mächtig werden wird.

---

[1]) In der Feinheit dieses Unterschiedes beruht der **Schein**, aber auch **nur** der Schein von wirklichem Dualismus bei **Paulus**. Einzelne Momente seiner Lehre für sich fixirt würden **unser** Denken nothwendig dazu führen: im Ganzen seines Lehrbegriffs heben sie sich für ihn in eine sehr concret geistige, nicht abstract dualistische ethische Anschauung auf. Wir sind aber in der biblischen Theologie nicht dazu da, den biblischen Autoren von einzelnen Punkten aus nach unserm Denken das Con-

2. So präcisirt finden wir den Begriff der Sünde allerdings erst bei Paulus. Allein Paulus operirt so weit mit lauter Grundbegriffen der äeht Alttestamentlichen Anschauung,[2]) die er nur im Licht des ihm in Christo aufgegangenen neuen religiösen Princips zum System verarbeitet. Diess ist aber gerade das, was wir hier in der Schriftlehre als Basis der christlichen Glaubenslehre darzustellen haben.

§ 208. Die Verschiedenheit der biblischen Stufen und Lehrbegriffe in der Auffassung der Sünde beruht nur auf der verschiedenen Auffassung des innern Verhältnisses des Menschen zu dem heiligen Gebot Gottes. — Wesentlich Alttestamentlich ist dieses ein positiv von aussen auferlegtes Gesetz, wodurch schon das Factum des äussern Nichtthuns eines Gebotes Sünde wird.

Wesentlich Neutestamentlich ist es der Wille des Vaters, der als solcher dem gottabbildlichen Wesen des Menschen als Norm wahren Geisteslebens immanent ist und ihm subjectiv durch den h. Geist als solche offenbar wird: dadurch erzeigt sich, dass die Sünde in einem Verhalten des inwendigen Menschen und zwar in der fleischlichen Selbstbestimmung desselben besteht.

Bei aller Gleichheit des Grundbegriffes der Sünde, wodurch die biblische Religion des Alten und des Neuen Testaments sich von jeder andern wesentlich unterscheidet, muss doch ein wesentlicher Unterschied auch zwischen Alt- und Neutestamentlicher Auffassung der Sünde stattfinden, so wahr überhaupt zwischen Alt- und Neutestamentlicher Religion ein wesentlicher Unterschied ist, d. h. so wahr in Jesu, gerade als dem Christus, der Erfüllung der Alttestamentlichen Messiashoffnung, ein neues religiöses Princip aus der Alttestamentlichen Religion hervorgegangen ist; denn die Auffassung der Sünde, als des Gegensatzes zum wahren religiösen Verhältniss, muss zugleich mit der Auffassung dieses ändern. Der Unterschied zwischen Alt- und Neutestamentlicher Sündenlehre kann nun aber nicht etwa bloss — gemäss dem, dass Jesus eben der Alttestamentlich verheissene Erlöser sei — in die Gebundenheit und in die Erlösung gegenüber dem einen und selben Wesen der Sünde gesetzt werden. Woher dort die Gebundenheit und hier die Erlösung? das ist die weitere Frage. Was ist mit dem Erlösungsprincip auch für ein principiell neues Bewusstsein von der Sünde aufgegangen? Die Antwort

---

cept zurecht zu rücken, sondern das Einzelne von ihrer Gesammtanschauung aus aufzufassen. Dasselbe gilt von einzelnen schroff dualistisch klingenden Aeusserungen z. B. in den synoptischen Reden Jesu und im johanneischen Lehrbegriff. Nicht die Welt und der Weltbesitz, der vielmehr von Gott dem Menschen bestimmt ist, ist das Böse und die Sünde, sondern vielmehr nur das Umgekehrte, das von der Welt Besessensein.

[2]) Vgl. v. Hofmann, a. a. O. S. 465. ff.

auf diese Frage ist im § gegeben. Es ist der Unterschied von Gesetzes- und Kindschaftsreligion, der sich unmittelbar darin ausdrückt. Dass in der That das Wesentliche des Alttestamentlichen Sündenbegriffs im Unterschied von dem wesentlich Neutestamentlichen, bei aller Lebendigkeit der Religiösität und darum auch des Sündenbewusstseins, doch in dem äusserlichen Verhältniss zwischen Gott und Mensch wurzelt, dafür spricht erstens, dass das Judenthum, welches das noch nicht Christliche des Alten Testamentes isolirt ausgeprägt darstellt, gerade sein Wesen in der extremen Veräusserlichung von Gesetz und Sünde hat; und zweitens, dass auch die Christen aller Zeit, die in jüdischer Anschauungsweise Christen sind, den wesentlichen Unterschied gar nicht merken wollen, während er doch sehr einfach zu bezeichnen ist: Alttestamentlich ist die Sünde Uebertretung des dem Menschen von aussen gegebenen Gebotes des heiligen Gottes; Neutestamentlich Widerspruch wider die innere, dem eigenen Geisteswesen als solchem immanent gesetzte Norm des göttlichen Geistes.

209. Immer aber ist die Sünde, wie Ungehorsam gegen Gott, so Widerspruch gegen die eigene, gottebenbildliche Bestimmung, also der tiefste Zwiespalt des Menschen in sich selbst; sie hat darum kraft der Gerechtigkeit Gottes den Ausschluss vom wahren Leben aus und mit Gott zur Straffolge.

Dass die Sünde auch Alttestamentlich als Zwiespalt des Menschen mit sich selbst, weil mit der von Gott ihm gegebenen Bestimmung, empfunden und ausgesprochen wird, widerspricht nicht etwa dem, dass sie Alttestamentlich noch als Uebertretung eines von aussen gegebenen Gebotes aufgefasst ist: auch die Bestimmung erscheint eben noch von aussen gegeben. Der Grund jener keinem religiösen Bewusstsein sich entziehenden und darum auch im Alten wie im Neuen Testament ausgesprochenen Thatsache, dass die Sünde der tiefste Zwiespalt des Menschen in sich selbst ist, schliesst sich allerdings erst auf im vollen Bewusstsein der im Geisteswesen des Menschen immanenten göttlichen Bestimmung und damit der einzelnen göttlichen Gebote als der einzelnen Momente, die in derselben enthalten sind.

§ **210.** Die Sünde ist allgemein menschlich [a]) und hat schon in den ersten Menschen ihren Anfang genommen, [b]) doch nicht so, dass sie sich nachher unter wesentlich andern Bedingungen fortgeerbt hätte, als unter denen sie von Anfang an eingetreten ist. [c]) Der Grund liegt vielmehr in der von Gott selbst auf seinen letzten Gnadenrathschluss hin dem Menschen anerschaffenen fleischlichen Natur.

a) Ps. 14, 3; 143, 2. Prov. 20, 9. Koh. 7, 21. — Röm. 3, 20 ff.; 5, 12 ff.; Gal. 3, 22. b) 1. Mos. 3. — c) Röm. 7, 7 ff.

Dass für das biblische Bewusstsein die Sünde eine allgemeine Erscheinung des Menschheitslebens ist, die mit dem Menschengeschlecht selbst ihren Anfang genommen hat und sich fort und fort aus dem gleichen Grund und auf wesentlich gleiche Weise erzeugt, wie in ihrem ersten Auftreten — gegenüber der spätern Ausdeutung der Erzählung vom Sündenfall in der Kirchenlehre — zeigt schon die unbefangene Anschauung dieser Erzählung selbst und der Umstand, wie Paulus, dessen bestimmter Lehrbegriff hierüber im § präcisirt ist, einerseits die allgemeine Sünde auf den ersten Menschen zurückführt, Röm. 5, 12, und andrerseits die Genesis der Sünde in jedem Menschen genau nach der ihm vorschwebenden Erzählung vom Sündenfall beschreibt, Röm. 7, 7 ff., indem er sie als die nothwendige Aeusserung der von Gott dem Menschen von Anfang anerschaffenen Fleischesnatur fasst. Paulus thut diess, ohne dass ihn desswegen die Vorwürfe treffen, die man gegen die Behauptung einer Nothwendigkeit der Sünde sonst sofort bei der Hand hat: nämlich dass dadurch ja die Sünde zu etwas Gottgewolltem und damit als Sünde aufgehoben würde. Für Paulus ist diese Naturnothwendigkeit der Sünde, als Widerstreit der Fleischesnatur des Menschen mit seiner Geistesbestimmung, nur ein vermittelndes Moment für den von ihm nicht bloss abstract sondern concret absolut gefassten Endrathschlusses Gottes, seine Liebe rein als Gnade und als reine Gnade zu offenbaren; — wovon aber das Nähere in anderm Zusammenhang. Der Schein eines principiellen Dualismus im johanneischen Lehrbegriff beruht auch nur auf eben dieser Grundanschauung, wenn auch in anderer Fassung.

§ 212. Mit dem, dass Gott dem Menschen seinen Willen und zwar dessen natürlich fleischlicher Tendenz gegenüber als Verbot offenbart, tritt der Gegensatz zwischen seinem factischen Zustand und seiner Bestimmung als Widerstreit in ihm selbst zwischen σάρξ und πνεῦμα, den entgegengesetzten Factoren seines eigenen Wesens, hervor. Dabei hat aber der Mensch seinen realen subjectiven Lebensinhalt von der σάρξ her, während das πνεῦμα noch nicht mehr ist als ein dem von aussen ihm entgegentretenden göttlichen Gebot resp. Verbot zustimmendes Bewusstsein: desswegen ist es natürlich und darum auch ganz allgemein, dass der Mensch nun sündiget — zumal unter verführender Einwirkung des Satans.

Bes. Röm. 7, 7 ff.

§ 211. Das Ich des Menschen ist nämlich von Natur nur ψυχὴ ζῶσα, nur formal geistiges Lebenscentrum der σάρξ. Bis zur Offenbarung des göttlichen Willens an dasselbe, das doch seiner Bestimmung nach gottebenbildliches πνεῦμα ist, lebt von Haus aus das Materiale der Sünde in ihm, das Sichgeltendmachen der σάρξ,

wie diese für sich das Gott widerstrebende Princip der Weltlichkeit ist; aber das Thun des Menschen selbst ist formal damit noch nicht Sünde.

§ 213. Der Satan ist aber nicht Princip, d. h. die wirkende Ursache der Sünde in der Menschheit; sondern für diese ist er nur Versucher, durch täuschende Anreizung zum Begehren wider Gottes Gebot. — Wo er wie Princip der Sünde erscheint, da entsteht dieser Schein dadurch, dass er als überirdischer Ursünder und zugleich Princeps der in der Sünde seiner Macht verfallenden Welt sich zugleich zum natürlichen Repräsentanten des allgemeinen und darum in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung einheitlichen Wesens der Sünde eignet, zu der aber seine wirkliche Person für die Menschheit nur im ethischen Verhältniss des (negativen) Vorbilds und Versuchers steht.

1. Wohl stammt die Figur des Satans als Obersten eines bösen Geisterreichs ursprünglich aus einer Religion, wo er allerdings Princip des Bösen ist, und nachher gesellten sich ihm dann noch aus der griechischen Religion die δαιμόνια, also Gottheiten, als unreine Geister zu. Allein mit seiner Einverleibung in die hebräische Vorstellung musste er sich auch dem principiellen Monotheismus der hebräischen Religion einordnen und zunächst als Engel unter den „Söhnen Gottes" Platz nehmen [1]). Umgekehrt haben moderne Apologeten des Satans, unter denen sich namentlich Martensen um ihn verdient gemacht hat, ihn wieder zum persönlichen Princip des Bösen und der Sünde erheben, in dem ganz richtigen modernen Gefühle, dass er sonst für die christliche Glaubenslehre verloren gehen müsste. Allein diess heisst über die Bibel hinausgeschossen; denn hier ist der Satan durchweg nicht Princip der Sünde. Princip ist der innere Grund, die wirkende Ursache für einen Erscheinungscomplex: für die Erscheinung der Sünde als Widerstreit des Menschen wider Gott ist aber der innere Grund seine Fleischesnatur, die von Gott geschaffen, aber in ihrem Gegensatz zu Gott fixirt die natürliche Qualität der Welt Gott gegenüber ausmacht; wo sie sich nun im menschlichen Ich als diess Gott gegenüber geltend macht, da ist die Sünde da. Aus diesem Grunde geht im Menschen die Sünde hervor als seine That, ohne einen substanziell bösen Hintergrund, — mit wie ohne Satan. Denn auch das ist für das biblische Bewusstsein nicht wahr, dass es wenigstens ohne die Ver-

[1]) Wenn man mit halbem Zugeständniss die Sache so auffasst, die eigene Entwicklung des jüdischen Bewusstseins zu einer Differenzirung der Alttestamentlichen Engel in gute und böse sei durch den Einfluss der persischen Lehre „gefördert" worden (Lange, posit. Dogm. S. 563): so kommt das für die Hauptsache auf dasselbe hinaus: die Figur des Satans entstand der jüdischen Vorstellung aus der Anschauung des persischen Ahriman.

suchung des Satans nicht hätte zur Sünde kommen können.[1]) Ja ohne Versuchung nicht; aber darum schon auch ohne den Satan als Versucher, ausser wenn einmal seine Person zur Personification aller Versuchung geworden ist. Die Versuchung liegt aber in der Lust, und diese von Natur im Fleisch und wird hier nicht erst durch den Satan erregt. Wo dieser aber einmal da ist, da wird natürlich auch in jeder natürlichen Versuchung seine Wirksamkeit gesehen. Dass für das biblische Bewusstsein erst nachträglich der Satan zur Personification aller Versuchung wird, aber nicht ihr principieller Grund ist, das spricht sich gerade in der naiven Art aus, wie in der Erzählung von der ersten Sünde die versuchende Schlange eingeführt ist, so dass auch die „schriftgläubigen“ Ausleger sich noch zur Stunde darüber streiten, ob nach dem Sinn der Erzählung der Satan selbst in Schlangengestalt aufgetreten sei, oder ob er sich einer natürlichen Schlange bedient, oder ob eine natürliche Schlange den Satan gespielt habe. Erst eine spätere Zeit sah dann entschieden den Satan selbst in ihr.

2. Einmal im jüdischen Bewusstsein eingebürgert als gutgeschaffener aber gefallener Engel, als Oberhaupt einer ganzen bösen Engelschaft, der Macht hat zur Sünde versuchend — wesentlich durch täuschende Vorspiegelung — auf die Menschenwelt einzuwirken und, wo es ihm gelingt, sie in seine Gewalt zu bekommen und dadurch sein Gegenreich gegen das Reich Gottes zu mehren, weil wer Sünde thut der Sünde Knecht wird, erscheint der Satan dann allerdings leicht vollends einerseits als Ursünder und andrerseits als Weltherrscher. Als Ursünder in der Doppelsinnigkeit des Ausdrucks, der auch in Joh. 8, 44 liegt: *ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ;* von Anfang an wo er auftritt, tritt er als Sünder auf, 1 Joh. 3, 8, und von Anfang an, wo in der Menschheit die Sünde auftritt, da war er dabei. Als Weltherrscher, *ἄρχων τοῦ κόσμου*, Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Eph. 2, 2; ja 2 Cor. 4, 4 geradezu *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, sofern das ethische Wesen der Welt als solches widergöttlich ist und darum eo ipso sein Reich bildet: er repräsentirt den Geist der Welt, der in ihrem Wesen wurzelt, und darum hat er auch allgemeine Macht über sie. Aber Princip des Bösen ist er desswegen noch nicht. Auch Joh. 4, 44 ist er Vater der Juden und der Lüge nur in ethischem Sinn; ebenso, wenn er Eph. 2, 2 τὸ *πνεῦμα* τὸ *νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* genannt wird. Als die erste und grösste widergöttliche Person ist er der Repräsentant und die Hauptmacht, aber nicht der Grund der Sünde.[2])

§ 214. Durch die Gottwidrigkeit seiner Sünde geräth der Mensch gemäss der Gerechtigkeit Gottes mit Herz, Verstand und Willen immer völliger in die Gewalt der Sündenmacht (direct des Fleisches, indirect des Satans) und vermag sich jedenfalls nicht

---

[1]) v. Hofmann a. a. O. S. 417.

[2]) Lange, posit. Dogm. S. 575: der schlimmste Böse ist das Symbol des absolut Bösen.

selbst von ihr und von seiner Schuld gegen Gott zu befreien, sondern kann nur durch Gott selbst kraft seiner **Gnade** aus jener erlöst und von dieser gesühnt werden.

Bes. Röm. 1, 18 ff.; 6, 15 ff. Joh. 8, 34. Hebr. 2, 14, 15.[1])

3. Der Tod.

§ 215. Das **Uebel** in der Welt, wie es der Mensch als die dem vollkommenen Sein Gottes entgegengesetzte negative Qualität der σάρξ an seinem eigenen creatürlichen Weltdasein erfährt, und das sich gipfelt und abschliesst im **Tod** als der völligen Aufhebung desselben, steht nach Gottes Rath in innerm Zusammenhang mit der Sünde und ist für die Menschheit die göttliche Strafe für die Sünde. — Diess das **allgemein** Biblische, das sich dann weiter nur modificirt nach der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode.

1. Der **Tod** ist das allgemeine natürliche Loos dessen, was σάρξ ist; denn ihr Wesen ist Gott gegenüber Vergänglichkeit. Er ist also auch des Menschen natürliches Loos, wie weit er σάρξ ist. Auf der andern Seite bringt aber schon die Erzählung von der ersten Sünde die Uebel des menschlichen Lebens und den Tod mit der Sünde in innern Zusammenhang als göttliche Straffolge, und im weitern veranlasst das Ueberhandnehmen der Sünde Gott dazu, die lange Lebensdauer, die Anfangs dem Geschlecht Adams vergönnt war, noch weiter herabzusetzen, 1. Mos. 6, 3. Sündhaftigkeit und Sterblichkeit sind das gemeinsame Loos alles Fleisches.

2. Aber innerhalb dieses allgemeinen Rahmens gilt nun nach dem Verhalten der Seele zu Gott der Grundsatz: die Seele des Frommen wird leben, die Seele des Frevlers aber muss sterben. In was auch immer im einzelnen diess Leben und Sterben gesetzt sein mag: immer bezeichnet jenes Leben, da Gottes Geist der Quell alles Lebens ist, Leben in specifischem Sinn, ein in der Gottesgemeinschaft als wahres Gut empfundenes Leben, und jenes Sterben ein von Gottes Geist und damit allem, was das Leben werthvoll macht, verlassenes Dasein. Diess letztere concentrirt sich immer im eigentlichen, leiblichen Tod, in welchem „der Mensch aufhört sich selbst, nämlich seine Natur, zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu haben und als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein“ [2].) Was immer am Tod als der göttlichen Straffolge der Sünde speciell für Momente des innerlich zerfallenen gottverlassenen Daseins in erster Linie mögen hervorgehoben sein: immer vollendet sich diess und tritt in die Erscheinung im leiblichen Tod. Und was weiter dann auch nachher mag vorgestellt werden: es geht von dem aus, was der

[1]) Vgl. über die Macht der Sünde **Beck**, christl. Lehrwissenschaft § 23.
[2]) v. **Hofmann** a. a. O. S. 487.

leibliche Tod ist, und ist nur sein völliger Vollzug: ein von Gott gerichtetes, verlassenes und ausgeschlossenes Dasein. Daher auch Neutestamentlich der allgemeine Grundsatz, Röm 6, 23: τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. Mit der Sünde, und für den Menschen durch die Sünde, ist auch der Tod auf Allen, Röm. 5, 12. Der innere Zusammenhang, durch den diess nicht bloss eine äusserlich willkürlich verhängte Strafe, sondern innerlich bedingte Straffolge ist, liegt darin, dass τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, worin das Wesen der Sünde besteht als ἔχθρα εἰς θεόν, θάνατος ist, indem ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, Röm. 8, 3. 6. Gal. 6, 8. Die Sünde ist die ethische Aeusserung, und der Tod das natürliche Loos der σάρξ[1]); sofern daher das menschliche Ich entgegen dem göttlichen Gebot und seiner pneumatischen Endbestimmung (wie auch beides in Gottes Rathschluss sich zu seinem fleischlichen Anfangszustand verhalten mag) sich aus seiner σάρξ heraus bestimmt, indem es sich von ihr bestimmen lässt, ist der Tod für den Menschen die natürliche göttliche Sündenstrafe. — Bei Johannes vollends ist der Gegensatz, nach seiner Art, kurz und absolut ausgesprochen: wie das Leben schlechthin das Element Gottes, so ist der Tod das Element der Welt; im Tod ist und bleibt, wer die Welt liebend in der Sünde lebt, 1. Joh. 3, 14.

§ 216. Der einheitlichen Auffassung des Menschen, dass Fleisch und Geist die nothwendig constituirenden Factoren seines Wesens als des creatürlichen Abbildes Gottes sind, entspricht die alt-hebräische Anschauung seines natürlichen Endes: wenn Gott seinen Lebensgeist aus ihm zurückzieht, wird der Leib wieder zu Erde, von der er als σάρξ stammt; die Seele aber, die abstracte Form des Ich, als das diese σάρξ ein Lebendes gewesen war, kommt in das abstracte Dasein der Unterwelt (§ 199), ohne weiteres reales Gottesleben.

1. Dass das Alte Testament eine persönliche Unsterblichkeit mit positiv religiösem Inhalt weder lehrt noch voraussetzt, geht aus allem hervor, was vom Dasein der Verstorbenen in Scheol sowohl positiv ausgesagt, als nicht bloss verschwiegen sondern geradezu ausgeschlossen wird: es ist ein abstractes Dasein, ohne reales Leben. Denn allerdings verfolgt die hebräische Phantasie nach allgemein psychologischen Gesetzen das vom Leben abstrahirte Bild des Verstorbenen auch über den Tod hinaus, und zwar nicht bloss als ihr eigenes subjectives Bild von demselben, sondern als ein objectives, aber des an die leibliche Subsistenz geknüpften realen Lebens entkleidetes, d. h. eben abstract sinnliches Dasein im Scheol, über das Grab hinaus, das die realen leiblichen Ueberreste aufgenommen hat. Nur poetisch wird der Scheol vorübergehend belebt, z. B. Jes. 14, 4 ff. Ez. 32, 21, so gut wie der homerische Hades. Diese Anschauung vom Ende des Menschen entspricht nun ganz der vom Wesen des Menschen (§ 201 ff.) und ist ihr nächster

[1]) Vgl. Beck a. a. O. S. 298 ff.

consequenter Ausdruck. Das hebräische religiöse Bewusstsein ist in der concreten Gegenwart des wirklichen Lebens so in sich selbst lebendig, dass es von seinem Inhalt, dem Wechselverkehr zwischen sich und Gott, nichts in jenes abstracte Dasein nach dem Tode hinaus schiebt.[1]) Aber damit thut sich für seinen absoluten Vergeltungsglauben bei endlicher Vergeltungsvorstellung die Kluft eines Widerspruchs zwischen der geglaubten und der erfahrenen Vergeltung und weiter zwischen der in Aussicht genommenen Endvollendung des Volkes und dem Schicksal des Einzelnen auf, vor welcher der Glaube einfach sich aufstauen muss (am grossartigsten in Hiob), bis er entweder sich in dieselbe begräbt (Kohelet), oder dann sie mit Hülfe neuer Anschauungen überspringt. Diese neue Anschauung war dann die von der Auferstehung der Todten zur Vollendungszukunft.

2. Als man diese Thatsache, dass im Alten Testament eine religiös bedeutendsame Unsterblichkeitslehre fehlt, allmälig wahrzunehmen anfing, wusste eine Denkweise, der gerade die Unsterblichkeit der Seele die Hauptsache an der Religion war, sich erst nicht darein zu finden und suchte nach allen möglichen unhistorischen Erklärungen, während die Apologetik die Thatsache selbst noch lange steif leugnete. Jetzt giebt auch diese dieselbe in der Hauptsache mehr oder weniger zu, nachdem sie in einer beweglichern Auffassung der Offenbarung Auswege gefunden hat, dieselbe gleichwohl in die einheitliche göttliche Schriftoffenbarung einzufügen.

§ 217. Vom Exil an bilden sich — unter Einwirkung ausländischer Vorstellungen auf eine innerlich nothwendige Entwicklung des ursprünglich alttestamentlichen Glaubensbewusstseins — allmälig zwei wesentlich divergirende Anschauungsweisen aus.

§ 218. Einerseits entwickelt sich aus dem Alttestamentlichen Geist selbst heraus, aber unter der Einwirkung persischer Anschauungen, die Vorstellung von einer Auferstehung der Todten zur göttlichen Vollendungszukunft des Volkes Gottes auf Erden, d. h. von einer dannzumal eintretenden Wiedervereinigung der Seele aus dem Scheol mit dem aus der Erde durch Gottes Lebensgeist wieder hergestellten Leibe zu einem nun wieder vollständigen und zwar nun erst unendlichen Leben, — wodurch nun aber auch das vorausgehende, bisher religiös indifferent vorgestellte Dasein der Seelen im Scheol von selbst zu einem positiven Zwischenzustand, und zwar vorläufiger Vergeltung, werden musste.

Ez. 37 ist die Auferstehung der Todten als Wiederherstellung und Wiederbelebung des Leibes durch den belebenden Geist Gottes noch ausdrücklich

[1]) Vgl. Engelbert, das negative Verdienst des Alten Testamentes um die Unsterblichkeitslehre.

als Bild gebraucht nnd ausdrücklich anf die theokratische Wiederhelebung des Volkes Gottes gedentet, ein deutlioher Bewois, dass die Vorstollung damals noch nicht eigentlich genommen wurde. Aber sie ist damit bereits auf dem Wege dazu. An diesem Ziel finden wir sie angelangt Dan. 2, 2 ff. nnd 2. Macc. 7, 9. 11. 22. 23.

§ 219. Andrerseits führte die aus der griechischen Philosophie im Hellenismus eindringende, dem Alttestamentlichen Geist wesentlich fremde dualistische Auffassung des Menschen zur Vorstellung von dem in der völligen Befreiung vom Leibe bestehenden Vollendungsziel einer reinen d. h. nackten Unsterblichkeit der Seele.

So in dem alexandrinischen Buch der Weisheit, hesonders 2; 3; 5. Conseqnent gehört zur reinen Unsterhliohkeit der Seele auch ihre Präexistenz; auch diese findet sich 8, 20.

§ 220. Die Pharisäer vertreten die ächtjüdische Lehre von der Auferstehung der Todten zum messianischen Reiche, die sie in fleischlichem, particularistischem Sinn ausprägten, mit Veräusserlichung der religiösen Momente der Alttestamentlichen Messiasidee.

Die Sadducäer entleerten mit ihrer Opposition gegen diese pharisäische Neuerung die Form der althebräischen Anschauung ihres ursprünglichen religiösen Geistes.

Die Essäer richteten ihr ganzes äusserlich weltflüchtiges Ordensleben auf das hellenistische Ziel einer reinen Unsterblichkeit der Seele hin [1]).

Dass wir die pharisäisohe, gradlinig orthodox jüdische Aushildung der Auferstehungslehre, die wir im Neuen Testament allgemein voransgesetzt nnd in allen spätern jüdischen Büchorn ausgeprägt finden, ihrer Entstehung gegenüber eine fleischlich partioularistische nennen, ist so zu verstehen: bei der Entstehung der Auferstehungsvorstellung ist es die ideale Vollendungszukunft des Volkes Gottes durch Gott selbst gewesen, die der Glauhe in dieser Form ansohaute; die pharisäische Auferstehungslehre, wie die ganze messianische Erwartung zur Zeit Jesu, ist dagegen ungeläutert sinnlich, crass supranatural, Ferment nicht einer religiösen idealen Politik, wie die der Propheten gewesen war, sondern nur einer fanatischen.

---

[1]) Ueber die Ansichten der drei sogenannten Secten, besser religiösen Richtungen, giebt Josephus einen nach seiner Art im Ausdruck gräcisirenden Bericht Ant. XVIII, 1, 3 ff. und B. J. II, 8, 11 ff.

§ 221. Im Neuen Testament wird durch die Auferstehung Jesu Christi die orthodox jüdische Lehre einerseits thatsächlich bestätigt, andrerseits aber von ihrer pharisäischen Fleischlichkeit dahin gereinigt: die σάρξ als solche verfällt dem Tod; der ganze Mensch aber, in der Einheit von Seele und Leib, soll aus dem vorläufigen Vergeltungszustand der Seele im Hades bei der Wiederkunft Christi zum Weltabschluss in seinem substanziell gleichen, aber aus der irdischen Qualität der σάρξ durch die lebendigmachende Kraft des Geistes Gottes umgewandelt-wiederbelebten Leibe zum Vollendungszustand auferstehen, — je nach seinem Verhalten, zum ewigen Leben im Reich Gottes, oder zum ewigen Tod im Ausschluss von demselben.

Wie es sich mit der Auferstehung Christi historisch verhalte, gehört natürlich noch nicht hieher. Die Auferstehung Christi und nach ihr die bei seiner Parusie zu erwartende aller Gläubigen ist im Neuen Testament durchweg wesentlich im Sinne des § vorgestellt, wenn schon die präcise Formulirung nur die des Paulus ist (besonders 1 Cor. 15). — Wenn man aus einzelnen Zügen der synoptischen Erzählung von der Auferstehung Christi eine fleischlichere, und aus dem johanneischem Lehrbegriff eine geistigere Anschauung meint herauslesen zu sollen, im Widerspruch mit der paulinischen in der Mitte: so vergisst man dabei, dass von Haus aus die Grundvorstellung von einer himmlisch verklärten Leiblichkeit aus Elementen besteht, die zwar für unser Denken sich ausschliessende Widersprüche sein mögen, die aber das Neutestamentliche Bewusstsein zur Einheit zusammen schaut. Die in sich flüssige Vorstellung bleibt sich in ihrem wesentlichen Kern gleich, wenn auch hier das sinnliche, dort das geistige Moment so überwiegt, dass für unser Denken die ganze Vorstellung allerdings das Gleichgewicht verliert.

Drittes Kapitel.

Der alte Bund im Lichte des neuen.

§ 222. Im Rathschluss der Weltschöpfung hat Gott den Menschen zu seinem Abbild in dieser seiner Schöpfung und damit die Menschheit zu einem ewigen Reich Gottes bestimmt. Allein der Mensch, als von Natur Fleisch und damit der Sünde verfallen, kann aus sich selbst diese Bestimmung nicht erfüllen, sondern reift vielmehr durch seine Sünde nur für den Tod. Darum hat Gott auch von Anfang an seinen ewigen Heilswillen durch eine besondere Heilanstalt, den Alten Bund, auf den Eintritt der Gnadenerfüllung in Christo hin geoffenbart und vorbereitet.

Dieser Alte Bund ist hier nicht für sich, sondern nur wie er im Lichte des Neuen als Vorbereitung auf ihn hin erscheint, darzustellen. Da aber im Neuen Testament das Alte als das göttliche Zeugniss auf Christum hin kurzweg vorausgesetzt ist: so ist damit die Thatsächlichkeit der ganzen Alttestamentlichen Heilsgeschichte von vornherein anerkannt, und nur ihre Bedeutung in dem relativ neuen Lichte der Erfüllung aufgedeckt.

Der Unterschied zwischen geschichtlicher Auffassung des Verhältnisses von Alt- und Neutestamentlicher Religion und zwischen der unmittelbar religiösen, die wir hier allein objectiv so wieder zu geben haben, wie sie im Neuen Testament vorliegt, ist der: jene verfolgt darin einen menschlichen Entwicklungsprocess des religiösen Geistes, in dem die göttliche Offenbarung das immanente Princip ist (§ 74); diese dagegen schaut es als eine Offenbarungsgeschichte Gottes an die Menschheit an, in der Gott neben den menschlichen Persönlichkeiten mit handelnd oder vielmehr, als Gott, schliesslich allein selbständig handelnd erscheint. Ein naiver Supranaturalismus urtheilt darüber kurzweg: jenes ist eben die „ungläubige“, dieses die „gläubige“ Auffassung der Geschichte; jene kennt bloss eine menschliche Geschichte, und nur diese eine Offenbarungsgeschichte. Allein auch die „gläubigste“ moderne Theologie ist von diesem Unglauben durch und durch inficirt. Auch sie will die biblische Offenbarungsgeschichte zugleich als eine wahrhaft menschliche Geschichte auffassen, und gesteht die Einseitigkeit der supranaturalistischen wie der rationalistischen Geschichts-

auffassung (§ 71) im Grundsatz eigentlich zu. In Wahrheit hebt sie dann aber diese Einseitigkeiten so auf, dass sie beide zu einem widernatürlichen Gemengsel zusammenmischt, dessen Raffinirtheit grell genug von der einfachen biblischen Anschauung selbst absticht.

§ 223. Die mit der allgemeinen Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung, Natur und Gewissen (§ 159), sich selbst überlassene Welt verfiel von vornherein in ihrem fleischlichen Wesen in Götzendienst und damit dem sich je mehr und mehr häufenden Gericht des Verderbens.

1 Mos. 6, 11. Röm. 1, 19 ff. Apg. 17, 26 ff.

1. Die Verheissung.

§ 224. Aber von Anfang an erwählte sich Gott durch positive Offenbarung seines Heilswillens eine Gemeinschaft zum Träger seines Gnadenbundes aus. [a]) Schon den Stammvater seines Bundesvolkes, Abraham, hat Gott aus der Heidenwelt ausgesondert und auf den Glauben hin ihm die Verheissung (*ἐπαγγελία*) einer gottgeschenkten Nachkommenschaft, als Mittler des Segens für alle Völker, und für dieselbe die Beschneidung als Bundeszeichen des gottgeheiligten Bundesvolkes gegeben. [b])

a) 1 Mos. 4, 26; 6, 18 ff. — b) 1 Mos. 12 ff.; 17, 10 ff.

§ 225. In Jesu als dem Christus, dem wahren Abraham verheissenen Sohn, ist die Erfüllung dieser Verheissungen eingetreten. — Während nun aber die ersten Gläubigen aus der Beschneidung diese Verheissung für den Samen Abraham's als eine auch in ihrer Enderfüllung an der theokratischen Volksgenossenschaft Israels haftende zu betrachten fortfuhren und nur in der Weise schon der Alttestamentlichen Prophetie zur Einverleibung von Gläubigen auch aus den Heiden ausdehnten: erkannte Paulus in der Erfüllung der Gnadenverheissung der *υἱοθεσία* zugleich eine Aufhebung der bloss zur Vorbereitung auf sie bestimmten Alttestamentlichen Heilsanstalt, und darum in der Beibehaltung ihres sondernden Bundeszeichens geradezu eine Aufhebung der nunmehr einzig an den Glauben an Christum geknüpften Gnadenverheissung.

1. Jesus Abraham's Same, Mt. 1, 1. — Bei Paulus in specifischem Sinn, Gal. 3, 16: der Same, den Gott dem Abraham verheissen als den Sohn, den

er ihm bei der Erstorbenheit seiner eigenen natürlichen Zeugungskraft erwecken werde, also, wenn auch aus dem Samen Abraham's, doch nicht *κατὰ σάρκα* sondern *κατὰ πνεῦμα*; daher der Inhalt der Verheissung die *υἱοθεσία* im specifischen Sinn: die Gotteskindschaft.

2. Für die ersten Gläubigen galt — bis zum Auftreten des Paulus unreflectirt, selbstverständlich, und dann in einer nur Schritt um Schritt der Macht der Thatsachen weichenden Opposition gegen die wesentlich neue Theorie des Paulus — die Verheissung an Abraham, das Reich Gottes, das mit Jesu als dem Christus im Eintritt begriffen ist, in allgemein Alttestamentlicher und jüdischer Weise dem Volk der Verheissung, dem Volk Israel, dem theokratischen Volk der Beschneidung. Allerdings von vornherein so, wie diess von je allgemein prophetische Verkündung gewesen: dass weder Alle von selbst schon darum, weil sie leiblich Abraham's Söhne sind, noch bloss diese daran sollen Theil bekommen, sondern wen Gott zu seinem Israel hinzuberuft, ja in letzter unendlicher Aussicht alle Völker. Allein immerhin ist und bleibt das theokratische Israel das Cadre, dem die übrigen Völker erst einverleibt werden. Es ist hier nicht möglich, aber auch nicht nöthig, in die geschichtliche Untersuchung einzutreten, weder wie Jesus selbst factisch sich mit seiner Predigt des Evangeliums an die bussfertigen Sünder zu dieser Frage der Verheissung des Reiches Gottes an Abraham's Samen verhalten, noch welche Stadien die natürliche judenchristliche Beantwortung derselben in ihrem Conflict mit der paulinischen durchlaufen habe. Die Hauptsache, auf die es hier allein ankommt, liegt offen und klar vor: in Jesu Evangelium liegt allerdings dem Princip nach die völlige Aufhebung jenes in der Verheissung an Abraham's Geschlecht gegebenen jüdischen Rahmens für das Reich Gottes; das Judenchristenthum aber kam nicht über eine Erweiterung desselben in Weise schon der Alttestamentlichen Prophetie hinaus, im Gegensatz zu der erst von Paulus principiell ausgesprochenen Aufhebung derselben.

3. Die Lehre des Paulus[1]): Gott hat in reiner Gnade dem Abraham die Verheissung gegeben, unter der alleinigen Bedingung des Glaubens und zwar nicht eines unbestimmten allgemeinen Glaubens, sondern des Glaubens, der schon das Wesentliche dessen enthält, was nun den Glauben an die geoffenbarte Gnadenerfüllung in Christo ausmacht, nämlich des Glaubens an den Gott, der das Todte lebendig macht. Die Verheissung ist vor der Beschneidung rein auf den Glauben hin gegeben; sie gilt also für alle die glauben, wie Abraham geglaubt hat. Der Verheissene ist der gottgeschenkte Sohn,

[1]) Wir können hier, gemäss unserm Gang der Darstellung, die Lehre des Apostels Paulus nicht in dem genetischen Zusammenhang wiedergeben, in dem sie ihm selbst aus der innern Verarbeitung seiner Bekehrung erwachsen ist. Es ist diess allerdings einer der Nachtheile unsrer einheitlichen Darstellung der Schriftlehre. Allein da wir auf jedem Punkt in der Ordnung, wie unser allgemeine Gang uns darauf führt, die betreffende Lehre des Paulus wenigstens genau in ihrer ganz specifischen Fassung und zugleich mit Andeutung des Zusammenhangs im paulinischen Lehrbegriff wiedergeben, so wird es dem nachdenkenden Leser doch möglich sein, die Einsicht in die innere Einheit dieses Lehrbegriffs zu gewinnen, der uns in der That als ein ganz consequent in sich geschlossenes Glaubenssystem entgegentritt.

Christus, und das Erbe die *υἱοθεσία*, die Kindschaft Gottes. Erst nach der Verheissung hat Gott die Beschneidung gegeben zum Pfand der Verheissung, aber nicht um sie, die in sich unveränderlich ist, nachträglich an eine andre Bedingung als die ursprüngliche, nämlich den Glauben, zu binden. Vielmehr ist die Beschneidnng nur eine Verpflichtung zu dem nachher gegebenen Gesetz. Zu welchem Mittelzweck aber zwischen Gnadenverheissung und Gnadenerfüllung das Gesetz gegeben ist, davon § 228. Nachdem nun die Erfüllung der Verheissung in dem Sohn gekommen ist und das Gesetz seinen Mittelzweck, negativ darauf vorzubereiten, erfüllt hat, ist die Beschneidung, die zum Gesetz verpflichtet, nicht etwa bloss noch ein Adiaphoron; sondern sie ist mit allem auf die *σάρξ* basirten in dem Tod Christi abgethan. Sie noch festhalten wollen, heisst daher geradezu die Gnade in Christo wieder aufheben. Gleichwohl hat das Volk Israel mit seiner Beschneidung nun einmal den Vorzug, dass ihm die Verheissung für Alle mit göttlicher Besiegelung anvertraut worden ist: bes. Röm. 4; 9—11. Gal. 4—5, 6.

3. Diese Theorie war dem Apostel Paulus als strenge Schlussfolgerung aus der Reflexion über seine eigene Bekehrung hervorgegangen. — Der Hebräerbrief, dem gerade das Specifische, das darin lag, abgeht, bewegt sich in dieser Frage ohne Reflexion auf die Heiden, wenn auch in freisinnigster alexandrinischer Weise, doch innerhalb des Alttestamentlich theokratischen Rahmens: 2, 16; 7, 1 ff. — Johannes, welcher den praktischen Erfolg der Theorie, mit der Paulus sich vom Judenthum losrang, als Thatsache schon hinter sich hatte und auf dieser Voraussetzung von vornherein vom Judenthum los war, drückt das Gleiche wie Paulus im Zusammenhang einer andern Anschauungsweise so aus, dass er die Juden mit ihrem auf die Nachkommenschaft Abraham's gegründeten Anspruch darauf, Gottes Kinder zu sein, rundweg abweist. Kind Gottes wird man nur durch den Sohn, der vor Abraham war und dem Abraham schon Zeugniss gegeben. Dieser aber hat noch andere Schafe als bloss aus der Hürde der Alttestamentlichen Theokratie: bes. Joh. 8 u. 10.

2. Das Gesetz.

§ 226. Durch seinen Knecht Moses als Mittler hat Gott mit seinem aus Gnaden erwählten und aus der Knechtschaft Aegyptens erlösten Volk einen Bund, den alten, geschlossen, indem er ihm das Gesetz zur heiligen theokratischen Lebensordnung gab und nun seine am Anfang dem Stammvater gegebene Verheissung an das Halten dieses Bundesgesetzes knüpfte. — Aus der nachexilischen Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten sind allmälig die Satzungen der Menschen als „Zaun" um das Gesetz entstanden.

§ 227. In Jesu als dem Christus ist die göttliche Erfüllung auch des Gesetzes erschienen. — Diess die allgemein Neutestamentliche Lehre.

1. Dass der Christus τὸ τέλος τοῦ νόμου sei, lag dem jüdischen Bewusstsein schon im Begriff des Christus. Es fragte sich nur: in welchem Sinn? Unter den Juden war auf den erst zu erwartenden Christus hin darüber Streit. Entweder verstanden sie es allgemein nur so: das Gesetz ist zum Zweck des künftigen Gottesreiches gegeben; mit dem, dass der Messias dieses bringt, erfüllt er auch den Zweck von jenem; oder dann specieller: in diesem seinem Gottesreich wird das Gesetz erst ganz vollständig ausgeschärft; oder endlich umgekehrt: dieses für den αἰὼν οὗτος geltende Gesetz wird in den Tagen des Messias dann einer andern Ordnung des αἰὼν μέλλων Platz machen.

2. Darum musste Jesus selbst mit dem, dass er das Bewusstsein hatte und aussprach, der Christus zu sein, auch das Bewusstsein haben und aussprechen, dass in ihm die göttliche Erfüllung des Gesetzes, genauer der göttliche Wille mit dem Gesetz sich selbst erfüllend aufschliesse. Aber in welchem Sinn? Da wir das Selbstbewusstsein und die dasselbe aussprechende Lehre Jesu nicht unmittelbar für sich, sondern bloss im Reflex des urchristlichen Glaubens an ihn documentirt vor uns haben, und wir hier nur objectiv diese Schriftlehre wiedergeben, so haben wir jener Frage, die sich für die historische Kritik unabweislich aufthut, nicht bis auf den Grund zu gehn, und was wir sagen, kann hier nur eine beiläufige und vorläufige Andeutung sein. Unmittelbar liegt von Jesu in den Synoptikern vor, dass er aus seinem Selbstbewusstsein heraus ausspricht, was der absolute innere Gotteswille mit dem Gesetz sei, gegenüber dem, was der Buchstabe des Gesetzes selbst sagt, wie gegenüber dem, wozu die Satzung ihn aus- und umgedeutet hat: Mt. 5; und ebenso, dass er sich in einzelnen Fällen in Wort und That, in Thun und Unterlassen, so gegen die Satzung ausspricht, dass die Tragweite dieser Opposition weit hinter die Satzung, auch hinter jedes positive Gesetz des Moses bis auf den Grund des der Seele als Norm immanenten Gesetzes zurückgreift: z. B. Mc. 3, 16—28; 7, 1 ff. Daher die (beschuldigende oder erwartende) Meinung über ihn, er ziele dahin, das Gesetz aufzulösen, der er entgegenstellt: nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen! Mt. 5, 17. Offenbar in dem Sinn, dass seine factische Aufhebung desselben in der Weise, wie es die Juden nahmen, vielmehr erst die Erfüllung des göttlichen Willens mit demselben sei; und zwar die Erfüllung nicht bloss im Sinne von vollständiger Lehre, sondern zugleich von Einführung in die vollständige Verwirklichung des göttlichen Willens mit demselben, was eins ist mit dem messianischen Selbstbewusstsein, das Reich Gottes zu eröffnen. Was aber für Jesu eigenes Bewusstsein dem mosaischen Gesetz gegenüber alles in diesem religiösen Selbstbewusstsein gelegen? was explicite und was nur implicite? namentlich ob er selbst unter die Erfüllung des Gesetzes und seiner Gerechtigkeit auch seinen Tod als Erfüllung des göttlichen Willens mit dem Opfergesetz mit einbegriffen habe? — das liegt in der synoptischen Relation nicht so fragelos vor, dass wir es hier einfach objectiv als die documentirt dem urchristlichen Bewusstsein von Christo vorausgehende Lehre Jesu von sich selbst aus den Synoptikern wiedergeben könnten. Wir müssen es der historischen Kritik als Problem überlassen. Nur das ist hier auszusprechen: wie der Glaube an ihn als den Christus eben darum die göttliche Erfüllung des Gesetzes in ihm und durch ihn annehmen musste, in welchem Sinn er es auch

fassen mochte: so war in Jesu eigenem messianischem Selbstbewusstsein nothwendig auch das Bewusstsein, in Beziehung auf das von Gott durch Moses seinem Volk gegebene Gesetz die Erfüllung des göttlichen Willens mit demselben in sich der Menschheit aufzuschliessen. Von Jesu selbst an bis zur letzten Stufe der Entwicklung des urchristlichen Bewusstseins ist diess ein nothwendiges Moment des Neutestamentlichen Christusglaubens gegenüber dem Alttestamentlichen Gesetz. Diess ist aber das einzige, was hier in diesem § zu sagen war.

§ 228. Die Gläubigen aus den **Juden** blieben nun aber vorerst einfach beim Gesetz Mosis als der bleibenden theokratischen Lebensordnung für die Gemeinde Gottes; sie suchten nur im Wort Jesu für sich die vollgültige Auslegung desselben gegenüber den blossen Menschensatzungen und sahn in seiner Person die Erscheinung seiner rechten Erfüllung. Daher musste ihnen allerdings der Sühnopferdienst, der die stete Versöhnungsbedürftigkeit des Volkes Gottes und den Versöhnungswillen Gottes hatte bezeugen sollen, von vornherein durch die im Opfertod Christi wirklich vollbrachte Versöhnung für seine Gemeinde aufgehoben erscheinen. Ueber alle weitern Punkte des Gesetzes dagegen konnte nur allmälig der Gang der Geschichte den judenchristlichen Gläubigen das Zugeständniss ihrer Aufhebung für die Gemeinde des Herrn abgewinnen.

1. Diess sind in Kürze die Hauptpunkte des Verhältnisses, in welchem die jüdische Urgemeinde mit ihrem Christusglauben zum positiven theokratischen Gesetz des Alten Testamentes stand: erst naiv, selbstverständlich; dann gesetzeseifrig oppositionell gegen die principielle Aufhebung dieses positiven Gesetzes, die dem Apostel Paulus aus seinem Christusglauben als ein principiell Neues aufgegangen war; und endlich der Macht seiner Erfolge unter den Heiden nachgebend, in allmäliger Ermässigung der positiven Anforderung an diese letztern, aber ohne principiell die Gültigkeit des theokratischen Gesetzes für die theokratische Gemeinde aufzugeben. Diese Hauptpunkte dürfen als unmittelbar documentirt vorliegend bezeichnet werden: in der Apostelgeschichte, zusammengehalten mit den paulinischen Briefen, in der synoptischen Auffassung Jesu und in der Apokalypse. Den nähern Verlauf dieses einschneidendsten Conflicts im Urchristenthum und des wichtigsten Momentes seiner Entwicklung zu ermitteln, ist Aufgabe der kritischen Geschichtsforschung, nicht aber hier die unsrige.

2. Dass die Urgemeinde aus ihrem eigenen Christusglauben heraus gar nicht darauf kam, in der mit Christus erschienenen Erfüllung des Gesetzes irgend wie auch eine Aufhebung desselben für die Gemeinde der Verheissung zu erfassen, erleidet nur auf einem Punkt durch die Natur der Sache eine Ausnahme. Das Gesetz der Opfer — nämlich der Sühnopfer, nicht der

Opfer als Gelübde und Dankdarbringung — musste nothwendig mit dem, dass dem Glauben der Tod Jesu als ein Opfertod des Christus anfing, in diesem Opfer für die Gläubigen erfüllt, und damit für sie die weitere Darbringung von Sühnopfern aufgehoben erscheinen. Dieser Glauben an Jesu Opfertod aber musste zum ersten gehören, was für den Glauben an Jesum als den durch seine Auferstehung erwiesenen Christus sich rückwärts aus der nothwendigen Frage, wozu denn sein vorausgegangener Tod? ergeben musste; noch ganz abgesehen davon, wie Jesus selbst schon — und wäre es auch nur durch die Einsetzung des Abendmahls — den Glauben auf diese Bahn gewiesen, und natürlich hier noch abgesehn davon, in welcher speciellen Form der Anwendung auf das Opfergesetz dieser Glaube zuerst Gestalt gewonnen.

§ 229. Paulus dagegen erkannte in Christus das Endziel und Ende des Gesetzes in dem Sinn: dasselbe ist von Gott erst nach der Gnadenverheissung gegeben worden und zwar mit dem negativ auf deren Erfüllung vorbereitenden Zweck, dem natürlichen, als fleischlich unter der Macht der Sünde stehenden Menschen seine absolute Versöhnungs- und Erlösungsbedürftigkeit, durch den Reizstachel des Verbotes verschärft, zu offenbaren und dadurch das Verlangen darnach zu wecken. Mit der Thatoffenbarung des Heils aus Gnade für den Glauben ist daher das Gesetz als Bedingung dafür geradezu aufgehoben, indem zugleich seine andre Bedeutung, das Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit über das Fleisch, als den Grund der Sünde, zu offenbaren, im Tode Christi erfüllt ist.

1. Die Bedeutung des positiven theokratischen Gesetzes für den Glauben an Christus leitet Paulus principiell aus seiner Auffassung der Person und des Werkes Christi, wie beides ihm aus der innern Verarbeitung seiner eigenen Bekehrung hervorgegangen war, ab. Wir haben daher seine Lehre von der Aufhebung des Gesetzes erst dort zu betrachten und hier vorerst nur den Punkt ins Auge zu fassen, zu welchem Zweck denn Gott im Alten Bund das Gesetz als Vorbereitung auf den Neuen hin gegeben. Beim Begriff des νόμος geht Paulus immer zunächst von dem positiven mosaischen Gesetz aus, das Gott selbst durch den Moses gegehen. Erst von hier aus erweitert sich ihm dieser positive Begriff zum allgemeinen des pneumatischen göttlichen Willens, den Gott in seiner allgemeinen Offenbarung in Natur und Gewissen dem Fleisch gegenüber kund thut. Immer aber ist das Gesetz positiv göttliche Kundgebung mit positiv göttlichem Zweck. Die Idee einer Aufhebung des jüdischen Gesetzes im Sinn eines „überwundenen menschlichen Standpunktes“ ist dem Apostel durchaus fremd, und jede derartige Anschauung muss von der Darstellung seiner Lehre als modernisirende Alteration derselben fern gehalten werden.[1])

[1]) Wie Paulus sich mit seiner principiellen Auffassung des Gesetzes als Ausdruck des pneumatischen Willens Gottes den einzelnen äussern Satzungen des mosaischen

2. Ὁ νόμος ist Gottes Wille, wie er ihn als pneumatischen, heiligen und guten der σάρξ gegenüber offenbart, dessen Kern daher für den Menschen als σαρκικὸς sich zusammenfasst in das μὴ ἐπιθυμήσεις. Röm. 7, 7 ff. Zweitens offenbart es die Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Thun des Fleisches, den Ausschluss von seiner Lebensgemeinschaft, den Tod. Nun ist es nicht bloss der factische Erfolg, sondern der göttliche Zweck mit dem Gesetz, dass es die Sünde nur offenbart, nicht etwa verwehrt. Es offenbart, dass sie in der σάρξ wurzelt und aus ihr hervorgeht. Ohne das Gesetz geht sie unbewusst und unerkannt daraus hervor; durch das Gesetz wird sie als das, was sie ist und dass sie nicht sein soll, erkannt. Und zwar wird durch das Verbot der Reiz dazu erst recht aufgestachelt: Gal. 3, 19, erklärt durch Röm. 3, 20; 5, 20; 7, 13. So offenbart das Gesetz dem Menschen, dass er ἰδίαν δικαιοσύνην nicht erlangen kann; nicht darum, weil erfahrungsgemäss keiner es ganz hält, sondern weil es dem Menschen als fleischlichem von vornherein ἀδύνατον ist, Röm. 8, 4. Gal. 3, 21. 1 Cor. 15, 56. Darum schlägt das Gesetz allem Selbstruhm auf den Mund und erklärt alle Welt Gott schuldig, Röm. 3, 19. Kurz, es wirkt die ὀργή, Röm. 4, 15. Wo das Gesetz diess nicht offenbart, da herrscht der Tod ohne Bewusstsein; erst durch das Gesetz wird er als Strafe offenbar, Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 56: daher der Dienst des Alten Testaments eine διακονία τοῦ γράμματος, der als solcher ἀποκτείνει, 2 Cor. 3, 6.

3. Nun war aber die Gnadenverheissung der υἱοθεσία schon vor dem Gesetz da, und diese hebt deren ursprüngliche Bedingung nicht auf. Vielmehr ὁ νόμος παρεισῆλθεν, Röm. 5, 10, mit dem Mittelzweck, negativ auf die Erfüllung der Verheissung vorzubereiten. Diese geht nämlich rein von der Gnade auf den Glauben; könnte sie verdient werden, so käme die Erfüllung als μισθὸς aus den eigenen Werken und nicht aus der Gnade für den Glauben. Das Gesetz musste offenbaren, dass es auf jenem Weg einfach nicht gehe; dass also die Erfüllung nur aus der Gnade kommen könne. Dieses Bewusstsein sollte das Gesetz bewirken; in diesem Sinn ist es παιδαγωγὸς auf Christum hin, Gal. 3, 24. Christus aber ist τὸ τέλος τοῦ νόμου, Röm. 10, 4: erstens eben in diesem Sinn, dass der Zweck des Gesetzes gewesen, auf besagte Weise auf die Gnadenoffenbarung in ihm negativ vorzubereiten; zweitens aber auch in dem Sinn, dass er dem Fluch des Gesetzes, d. h. dem göttlichen Verwerfungsurtheil über die σάρξ als Lebensmacht, an seiner σάρξ objectiv genug gethan und so auch darin den Zweck desselben erfüllt hat (wovon dann weiter § 254 ff.).

4. Bei dieser Auffassung des göttlichen Zwecks mit dem positiven Gesetz kann allerdings Paulus fragen: νόμον καταργοῦμεν? und obschon, ja gerade weil es in Christo abgethan ist, kann er antworten: vielmehr ἱστάνομεν, R. 3, 31. So erst ist es in seinem göttlichen Zweck erfasst, und stellt sich dieser Zweck in Christo erfüllt heraus. Aber natürlich ist, dass das jüdische Bewusstsein, dessen Stolz das Gesetz war, sich auf's äusserste gegen diese Theorie sträuben musste, nach welcher der Gesetzesvorzug des Juden schliesslich nur darin bestand, dass er die eigene Unfähigkeit der Heils-.

Gesetzes gegenüber verhalten habe, darüber giebt uns die allegorische Auslegung 1 Cor. 9, 9 in einem einzelnen Beispiel die Andeutung.

erlangung tiefer erkennen sollte als der Heide. Darum begreift es auch Paulus als weise Weltregierung Gott, dass die Juden erst nachfolgen, wenn die Heiden in Masse dem Ruf der reinen Gnade gefolgt sind: — ein Gang, den auch in der Entwicklung des Urchristenthums anzuerkennen und zu begreifen, die christlichen Theologen von Paulus lernen dürften.

§ 230. Der Hebräerbrief dagegen fasst den Grundgedanken eines bloss vorbereitenden Verhältnisses des Alttestamentlichen Gesetzes zu der Erfüllung in Christo in der wesentlich andern Wendung auf, dass er das Gesetz, namentlich die Cultusordnung des alten Bundes, als sinnlich unvollkommene Abschattung des ewigen göttlichen Heilwillens und als Vorbild seiner Verwirklichung in Christus geistig deuten lehrt.

Hebr. 7, 11 — 10, 18. —

§ 231. Bei Johannes endlich erscheint das ganze Alte Testament nur als göttlich veranstaltetes Zeugniss auf den persönlich im Fleisch erscheinenden Logos hin [a]), mit dessen Erscheinung im Fleisch das Gesetz der Juden vollends einfach der Wahrheit gegenüber abgethan ist [b]). — Während Paulus principiell mit dem Gesetze ringt, und der Hebräerbrief es allegorisirend aufhebt, lässt es Johannes einfach hinter sich zurück [1]).

a) 5, 39. 46; 8, 56; 12, 41; 1, 7. — b) 1, 17; 7, 19; 8, 17; 10, 34; 15, 25.

3. Die Verheissungszukunft.

§ 232. Die Erfüllung seiner Gnadenverheissung hat Gott seinem Bundesvolke fortwährend bezeugen lassen durch seine Propheten, in Gestalt einer über jede natürliche Gegenwart hinausreichenden Vollendungszukunft, eintretend als Tag des Herrn, d. h. als einmalig vollendende Offenbarung seines Gerichtes über alles ungöttliche Wesen in der Welt und dann seiner Gnadengegenwart unter seinem erwählten Volke. Den Eintritt dieser Verheissung verknüpfen die Propheten — nach den Zeitverhältnissen in wechselnder Weise — mit dem eines gottgesalbten Sprosses aus dem Hause David's: der Messias.

[1]) Vgl. K. R. Köstlin, Lehrbegr. des Joh. S. 131 ff. — Baur, Neutestamentliche Theol. S. 389 ff.

§ 233. Die Alttestamentliche Erwartung hat die Erfüllung dieser göttlichen Verheissung in einem nationalen Rahmen und in einer irdischen Zukunft geschaut. Aber weil dieselbe im Grund die Idee des absoluten göttlichen Schöpfungszwecks ist, und das Reich Gottes zum Inhalt hat: so trägt die Erwartung von vornherein überirdische Züge an sich, sowohl was den Eintritt und die Beschaffenheit dieser Vollendungszukunft, als was die Person des Messias — wo diese ausdrücklich vorkommt — betrifft.

Am grossartigsten und reinsten in Jesaja und Deuterojesaja, bei denen zugleich die Verschiedenheit der speciellen Form der messianischen Erwartung nach der Verschiedenheit der Zeit sich klar ausprägt.

§ 234. Je sinnlicher supranatural die Alttestamentlichen Grundwahrheiten sich im Judenthum veräusserlichten, und je gespannter der Widerspruch zwischen der jeweiligen Wirklichkeit und dieser Vollendungserwartung wurde, desto gespannter auch der Blick darauf hin und desto äusserlicher und fleischlicher supranatural das Hoffnungsbild von dieser Zukunft, die ohnehin durch die Vorstellung von der Auferstehung der Todten beim Eintritt desselben von vornherein auf einen, zwar nicht überirdischen, aber doch übernatürlichen Boden entrückt ist. —

In dieser Form finden wir im Neuen Testament die messianische Erwartung als allgemein jüdische vorausgesetzt und wenigstens von den spätern Apokryphen und den Aufzeichnungen der jüdischen Tradition bezeugt.

1. Man nennt die prophetische Verheissung einer Vollendungszukunft des Volkes Gottes die messianische Idee, weil sie sich in der Erwartung einer Messiaspersönlichkeit als Träger dieser Zukunft zuspitzt. Allein diess bildet nicht von vornherein den eigentlichen Kern und wesentlichen Inhalt derselben. Man kann es durch die ganze Geschichte der messianischen Idee herab verfolgen, wie, je nach den Constellationen der Zeit natürlich erklärlich, für dieselbe Idee einer Vollendungszukunft die Anschauung einer Messiaspersönlichkeit als ihres Trägers hervor- oder zurücktritt. Ein wesentlicher Unterschied, in dem sich eben nur die Veräusserlichung der Alttestamentlichen Religion im Judenthum ebenfalls ausgeprägt hat, ist der: am Anfang ist es durchaus Gott selbst, der die Vollendungszukunft herbeiführt, und der Messias, wo er erscheint, ist nur Repräsentant und Träger derselben; am Ende aber tritt der Messias als der gottgesandte selbständige Bringer und Vermittler derselben in den Vordergrund. Diess ist in concret nationaler

Form dasselbe, wie wenn der abstractere Hellenismus Hypostasen des göttlichen Wesens an die Stelle des unmittelbaren Waltens Gottes in der Welt zwischen Gott und die Welt einschiebt. Darum resorbirt auch die Hypostasenvorstellung im alexandrinischen Judenthum fast vollständig die national jüdische Messiaserwartung; eben darum gab sie dann aber auch nachher, als der Glaube seine Messiaspersönlichkeit hatte, diesem so natürlich ihr Material her, um seine Anschauung von derselben darin auszuprägen.

2. Im Alten Testament war die Messiasidee der grossartige Ausdruck des vollen, wahrhaft geistigen Glaubens an des Einen lebendigen Gottes Weltzweck und Weltherrschaft gewesen in der natürlichen nationalen Form, dass Israel der Träger seiner Offenbarung sei. Und wo im Judenthum dieser alte Geist weiter aufflammt, da tritt auch die messianische Idee trotz aller Versetzung mit äusserlich jüdischem Wesen in der alten religiösen Grossartigkeit wieder hervor, wie zur Zeit der maccabäischen Aufraffung zum Kampf um's Dasein in Daniel. Als Anschauung der absoluten Weltvollendung aber auf dem Boden der Welt und als Weltzustand, hat die messianische Idee von je wesentlich sinnlich-supranaturale Züge getragen. Je mehr nun die Alttestamentliche Religion im Judenthum sich veräusserlichte, das urwüchsige theokratische Nationalbewusstsein sich in äusserlichen Particularismus versteifte, die Aussichten auf eine natürliche Verwirklichung seiner absoluten Ansprüche aus allem menschlichen Gesichtskreis verschwanden: desto mehr musste die messianische Hoffnung — wo sie sich nicht überhaupt in eine blosse Erinnerung verlor, bei der von dem alten religiösen Feuer nur ein Rest braver aber nüchterner und äusserlicher deistischer Moral übrig blieb (Sirach) —, wo immer der Druck der Zeit sie in Spannung erhielt und einzelne Momente diese Spannung erhöhten, einen widernatürlich supranaturalistischen Charakter annehmen, phantastisch in der Form, unmittelbar politisch, weltlich, fleischlich im Inhalt, fanatisirend in der Wirkung. Und so war die Idee, die ursprünglich sein Leben gewesen, schliesslich der Tod des Alttestamentlichen Volkes.

3. Früher hatte man alle Züge der jüdisch messianischen Vorstellung, die uns nur in viel späterer Aufzeichnung der jüdischen Tradition erhalten sind, allzu unbefangen gleich auch für die jüdische Messiaserwartung zur Zeit Jesu gelten lassen, zumal die Evangelien eine im allgemeinen allerdings dem entsprechende Messiaserwartung im Volk voraussetzen. Auf dieser Annahme fusste namentlich Strauss in seinem ersten Leben Jesu. Seitber hat man nicht bloss — mit Recht — eine sorgfältigere Prüfung und zurückhaltendere Benützung dieser spätern Zeugnisse für nothwendig erkannt; sondern vielfach wollte es Mode werden, das lebendige Vorhandensein der messianischen Erwartung zur Zeit Jesu überhaupt in Abrede zu stellen, und dieselbe wieder rein erst aus der Wirkung Jesu hervorspringen und nachher aus christlicher Rückwirkung in die jüdische Apokalyptik zurück fliessen zu lassen. Abgesehn von der Phantastik, mit der ein Bruno Bauer, bei dem durch all seine Wandlungen nur die Eitelkeit, etwas Aeusserstes auszuhecken, und der Mangel an allem gesunden Menschenverstand gleich geblieben sind, seinem schöpferischen Urevangelisten auch diese Messiasschöpfung zuwies, haben gediegenere Forscher diese Ansicht darauf begründet, dass erst in der

nachchristlichen jüdischen Apokalyptik das supranaturale Messiasbild auftauche. Allein diess heisst Mücken seigen und Kameele verschlucken. Abgesehn davon, dass die Abfassungszeit der betreffenden alten und neuentdeckten Apokalypsen immer noch streitig ist — in welchem Streit ich mir absolut kein eigenes Urtheil anmasse —, kann das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein apokalyptischer Documente, in denen unter besondern Veranlassungen, wie Apokalypsen sie immer haben, ein messianisches Phantasiebild eine besondere literarische Ausprägung gefunden, gar nicht in die Wagschaale fallen gegenüber auch nur diesen allgemeinen Thatsachen: 1) dass die messianische Idee durch das ganze Alte Testament durchgeht und zwar meist mit einer messianischen Persönlichkeit; 2) dass das Judenthum sein Altes Testament gelesen hat, das Neue Testament aber zeigt, wie in durchaus jüdischer Auslegungsweise das urchristliche Bewusstsein damals einen persönlichen Messias überall aus dem Alten Testament heraus gelesen hat; 3) dass das persönliche Christusbewusstsein Jesu und 4) der Christusglaube seiner Jünger, namentlich die Entstehung des Glaubens an den auferstandenen Christus, ohne eine im Volk vorhandene persönliche, sinnlich-supranaturale Christusvorstellung absolut haltlos in der Luft hinge; 5) dass die aus der Schrift geschöpfte jüdische Erwartung eines Weltbezwingers auch zu den Römern durchgesickert war (Tac. hist. V, 13. Suet. v. Vesp. 4), was ja den Josephus zu seiner speichelleckerischen Umdeutung der alten *vaticinia* auf den Vespasian veranlasste (B. J. VI, 5. 4.).

§ 235. Als Alttestamentlich verheissener und gottgesandter Vorläufer bereitet Johannes der Täufer durch die Predigt und Taufe der Busse auf den Eintritt der Erfüllung vor und ertheilt Jesu durch die Taufe die theokratische Weihe zu seinem Auftreten als der Christus.

Mt. 3, 1 ff. und parall. — Im Neuen Testament wird der Täufer nur in diesem christlichen Lichte dargestellt. Seine geschichtliche Bedeutung allseitig zu würdigen, gehört nicht hieher.

II.

Das Evangelium von Jesus, dem Christus.

§ 236. In Jesus von Nazaret, als dem Christus, ist die Erfüllung des von Gott mit Grundlegung der Welt bestimmten, durch den alten Bund auf ihn hin vorbereiteten Heilsrathschlusses thatsächlich in die Welt eingetreten, und durch ihn der sündigen Menschheit die Erlangung dieses Heils der Theilnahme am Reich Gottes objectiv aufgeschlossen.

§ 237. Im Neuen Testament liegt uns nun diess Evangelium von Christi Person und Werk in verschiedenen Auffassungen vor, in denen sich die Eutwicklung des urchristlichen Glaubensbewusstseins ausgeprägt hat. Da wir nun aber in den Quellen die wirkliche Selbstdarstellung Jesu nur zugleich mit dem Zeugniss der Quellen über ihn vor uns haben, beides aber bis auf den letzten Grund historischer Wahrheit nur durch eine Kritik zu unterscheiden ist, welche die Begründung der Gesetze, die sie in ihren Urtheilen als Maassstab voraussetzt, in letzter Instanz doch erst im Resultat einer wissenschaftlich gewonnenen Glaubenslehre finden kann: so ist hier, ohne derselben vorzugreifen, die Neutestamentliche Lehre von Christi Person und Werk einfach so, wie sie in den literarhistorisch gesonderten Quellen vorliegt, objectiv wieder zu geben, bloss mit vorläufiger Hindeutung auf den wirklichen Gang der geschichtlichen Entwicklung, wie weit sich derselbe unmittelbar aus den Quellen selbst darthun lässt. Die letzte Lösung der historischen Frage nach der Person Jesu hat das wissenschaftliche Resultat der Dogmatik zur begründenden Voraussetzung ihres Verfahrens, gehört aber als solche selbst nicht in die Dogmatik.

1. Wir haben hier die Neutestamentliche Darstellung Jesu Christi wieder zu geben, wie sie sich selbst giebt, ohne zugleich zu unternehmen durch historische Kritik die wirklich geschichtliche Wahrheit aus dieser Darstellung

zu gewinnen. Denn diese Arbeit könnte wohl angefangen, aber nicht durchgeführt werden ohne Voraussetzungen, deren Begründung wir erst als Resultat der Lösung unsrer ganzen Aufgabe zu suchen haben. Es ist einfach nicht wahr, sondern Sand in die Augen, wenn irgend wer behauptet, die wirklich wissenschaftliche historische Kritik könne und solle daher auch ohne alle dogmatischen Voraussetzungen verfahren. In letzter Instanz kommt die Erwägung der sogenannten rein historischen Gründe immer auf Punkte, wo sie nur darnach entscheiden kann und auch entscheiden wird, ob sie etwas an und für sich für möglich halten kann oder nicht, — sie mag sich darüber so bescheiden und voraussetzungslos und darum so zurückhaltend ausdrücken wie sie will. Irgendwelche wenn auch noch so elastisch gehaltene Grenzbestimmungen des historisch Möglichen bringt jeder zu historischen Untersuchungen mit. Das ist aber für diese eine dogmatische Voraussetzung. Wissenschaftlich ungültig ist diese nur, wenn sie für den, der sie anwendet, überhaupt eine dogmatische Voraussetzung in dem Sinn ist, dass er selbst sie nicht weiter denkend zu rechtfertigen vermag, sondern dass er sie als Dogma, sei's nun als ein positives oder als ein negatives, angenommen hat. Man merkt's ja bei jedem „Leben Jesu" auf der Stelle, was für eine dogmatische Ueberzeugung in Betreff des Wunders der Verfasser mitbringt, wenn er sie auch noch so sehr hinter „rein historische" Erwägungen zurückstellt. Er ist nicht darüber zu tadeln, dass er welche mitbringt, er kann nicht anders; sondern nur darüber, wenn er's nicht Wort haben und darum nicht Rede dafür stehn will. Darum unternehmen wir aber eben hier nicht eine historisch kritische Ermittlung des wirklichen Lebens und Selbstbewusstseins Jesu, wie es in objectiver Wahrheit der Quellpunkt des Christenthums gewesen sei. Unsre Aufgabe ist, das geschichtliche Dogma so, wie es geschichtlich documentirt von ihm seinen Ausgang genommen hat, durch seinen ganzen Process zu verfolgen, um aus der vollständigen wissenschaftlichen Verarbeitung desselben als wissenschaftlich begründetes Resultat diejenige Ueberzeugung von den religiösen Grundverhältnissen zu gewinnen, von denen wir dann sagen können: diess sind die für die historische Kritik einer religiösen Geschichte richtigen dogmatischen Voraussetzungen. Hier aber dürfen wir diess noch nicht thun; es ist auch überhaupt nicht Aufgabe der Dogmatik, sondern des Lebens Jesu. Aber die Dogmatik, — ich meine eben nicht die religiöse Satzung selbst, sondern die vollständige wissenschaftliche Verarbeitung derselben — giebt für die historische Kritik in letzter Instanz die wissenschaftliche Begründung der allgemeinen Voraussetzungen, die sie zu ihrer Arbeit mitbringt. So wahr alles ist, was man warnend gegen dogmatistische Befangenheit „gläubiger" oder „ungläubiger" Art in geschichtlichen Dingen sagen mag, — wer sich von vornherein alle Dogmatik für die historische Untersuchung des Lebens Jesu verbittet, und verspricht sie selbst ganz aus dem Spiele zu lassen, der will — ohne irgend eine moralische Anschuldigung sei diess übrigens gesagt — eben doch nur im Trüben fischen, d. h. seinen stillschweigend, unwillkürlich und unabweislich mitgebrachten bestimmtern oder unbestimmtern dogmatischen Voraussetzungen dabei nicht näher auf den Zahn fühlen lassen.

2. Auf der andern Seite, wenn wir hier die Schriftdarstellung Jesu objectiv wiedergeben, so hat das natürlich noch weniger den Sinn einer ent-

weder naiven, in Wahrheit gedankenlosen, oder denn einer auf der Voraussetzung eines Dogma's über die Schrift ruhenden Gläubigkeit, dass diess von vornherein kurzweg das historisch Wahre selbst sei. Es ist vielmehr nur die Quellendarstellung, und als diess erst das nächste Object für die historische Forschung. Diess nach rückwärts; nach vorwärts ist es aber der uns allein erhaltene authentische Ausdruck der primitiven historischen Gestaltung des Glaubensbewusstseins von dem in Jesu neu in die Geschichte Eingetretenen, dessen Inhalt dann weiter sich zum christlichen Dogma entwickelt hat. Als diess gerade, aber nur als diess, haben wir hier die Schriftdarstellung Jesu als des Christus wiederzugeben. Darum haben wir aber auch die literarhistorische Quellenkritik wenigstens in so weit vorauszusetzen, dass wir nicht etwa aus allen zusammen, als wären sie geschichtlich doch nur Eine Quelle, Eine Darstellung zusammenfassen, von der allen etwas, die aber keiner ganz angehörte. Sondern wir haben die Darstellung jeder besondern Quelle auch gesondert wiederzugeben, und zwar in der Ordnung, wie sie geschichtlich zu einander stehn. Das Einheitliche, das durch alle geht, wird in dieser Darstellung dann von selbst hervortreten und zwar in der Form, wie diess je im einzelnen der Fall ist: als gleich, — als bloss verschieden nüancirt, — als wirklich zu neuer Form entwickelt. Nur dass wir hier bloss die Erscheinung dieser Entwicklung vorlegen, wie sie vorliegt; ihr aber auf den Grund zu gehn uns vorbehalten.

§ 238. Wir unterscheiden drei Neutestamentliche Hauptformen des Evangeliums von Christi Person und Werk: die synoptische, die paulinische und die johanneische.

1. Den kritischen Grundsatz, dass das Neutestamentliche Evangelium von Jesu Christo zuerst nach den verschiedenen Quellen gesondert aufzufassen und wiederzugeben sei, hat jedoch nur die historische Wissenschaft der Neutestamentlichen Theologie in seiner vollen Ausdehnung durchzuführen, dass sie wirklich alle literarhistorisch verschiedenen Quellen erst jede für sich betrachtet und sie dann erst zusammenhält. Wir dürfen für unsre gegenwärtige specielle Aufgabe diese erste Arbeit voraussetzen, und auf Grund derselben uns begnügen die wesentlichen Hauptformen des Neutestamentlichen Evangeliums von Christi Person und Werk gesondert zur Darstellung zu bringen. — Dass die paulinische und die johanneische jede für sich eine einheitlich in sich geschlossene und darum auch für sich darzustellende sei, ist selbstredend. Nun aber stellen wir diesen beiden als dritte, oder vielmehr als erste, kurzweg eine synoptische gegenüber. Diess bedarf wenigstens einer Erklärung, wenn wir auch die Rechtfertigung der Darstellung selbst überlassen. Wir nennen sie die synoptische, nicht bloss weil die Synoptiker die Hauptquelle dafür sind, sondern weil wir selbst sie synoptisch aus den drei ersten Evangelien und aus all' den andern Quellen schöpfen, welche uns das Urchristliche und was sich aus demselben entwickelt oder auch nur an dasselbe angesetzt hat, wiedergeben. Wohl fallen alle die Schriften, die uns hiefür als Quelle dienen, ihrer Abfassung nach schon nach Paulus; wohl können sie Elemente enthalten, die sich erst nach Paulus, aber ganz

abgesehn von Paulus, aus allgemein christlichem Bewusstsein entwickelt haben; wohl sind sie ohne Frage auch tief afficirt von dem Conflict zwischen paulinischer und judenchristlicher Anschauung und haben eben damit Elemente in sich aufgenommen, deren Wurzel in die paulinische Anschauung zurückgeht: — allein der Kern und Grundstock ist urchristlich, schon vorpaulinisch. Was sich der Zeit nach auch nach Paulus daraus entwickelt hat, gehört darum doch dazu; wir haben nur, wo Anhaltspunkte sind, sie zu bezeichnen. Was aber geradezu erst aus paulinischer Quelle entsprungen ist, das zeigt sich eben dadurch, dass es aufgenommen ist, als dem Grundstock assimilirt; wir werden es aber als diess hervorzuheben haben. — Wir fussen für diess Verfahren allerdings auf der kritischen Ueberzeugung, dass die drei ersten Evangelien, wie tief auch in ihrer ganzen Composition und Haltung, in der Auswahl und Anordnung und auch in der eigenen Gestaltung ihres Stoffes afficirt und bedingt von dem Conflict der paulinischen und der judenchristlichen Auffassung des Evangeliums, doch den Grundstock ihres Inhalts aus der urchristlichen Ueberlieferung und ihrer Entwicklung haben, und nicht erst aus jenem Conflict entstanden sind als bewusste Tendenzcompositionen von hüben oder drüben.

2. Wenn wir nun was uns aus Einer Quelle für sich vorliegt, auch gesondert darstellen, was aber in einer zusammengehörenden Gruppe von Quellen sich assimilirt hat, zusammen: so sind wir damit eben einfach dem Thatbestand der Schriftlehre, d. h. der in den Schriften des Neuen Testaments sich documentirenden Auffassung des Evangeliums gerecht, ohne dass wir der Sachkritik, weder der historischen noch der dogmatischen, vorgegriffen hätten. Denn mit dieser gesonderten objectiven Darlegung der verschiedenen Lehrformen ist noch nicht gesagt, wie diese sich innerlich zu einander verhalten: ob als verschiedene sich mit einander vertragende und einander ergänzende Momente, oder vielmehr als verschiedene einander aufhebende Entwicklungsstufen der Einen Schriftlehre.

Erstes Kapitel.

Die synoptische Christologie.

§ 239. Jesus von Nazaret ist der Alttestamentlich verheissene **Christus** und als dieser der **Sohn David's der Propheten**, — ob er nun zugleich auch leiblich von David abstamme, oder nicht.

1. Der Christus. — Der Name Christus oder Messias erscheint im Neuen Testament durchweg als im Volk allbekannte landläufige Bezeichnung der Persönlichkeit, die man von Gott gesandt erwartete zur Realisirung der prophetisch verheissenen Vollendungszukunft eines Reiches Gottes. Diese Verheissung zieht sich durch die ganze Alttestamentliche Prophetie, und das Judenthum las sie aus dem Alten Testament als seine theokratische Hoffnung. In den Propheten ist diese Verheissung meist zugleich an eine theokratische Persönlichkeit, an einen idealen König als Träger dieses Zukunftsreichs geknüpft: auch diese las das Judenthum aus der Schrift und erwartete ihn als den von Gott dazu gesandten und gesalbten, als den Messias, Christus. In welcher Weise das Reich vorgestellt, in welchem Sinn und Geist es erwartet wurde, das hing von den Zeitverhältnissen, von einer traditionell sich ausbildenden Schriftauslegung und im einzelnen von der mehr geistigen oder mehr fleischlichen Religiösität ab. Ebenso, wie der Christus näher zu denken und zu erwarten sei. Aber immer ist der Christus der in der Schrift verheissene gottgesandte Bringer des Gottesreichs, ein Name, von dem alles Volk weiss, dass er diesen bezeichnet; von dem jeder in seiner Weise erwartet, dass er das verheissene Reich bringe. So wie Jesus (so oder so) sich als den Christus kund giebt, misst jedermann ihn an den vorhandenen Erwartungen vom Christus, ob er denn der sein könne; nicht aber kommt Jesus aus seinem Selbstbewusstsein dazu, mit seiner Selbstbezeichnung als Christus etwas Neues auszusprechen, so dass dann die Leute fragen mussten: was heisst das, ein Christus? was will er damit sagen? Dass diess die durchgängige Voraussetzung der Neutestamentlichen Darstellung sei, ist ausser Frage. Es ist aber auch der wirkliche Thatbestand gewesen. Christus ist der allgemein bekannte und gebrauchte Amtsname für den Erwarteten; aber eben desswegen fixirt der Name noch gar nicht, was er sei: diess sagt dann die jeweilige Theologie. Dem christlichen Glauben, dass Jesus und kein andrer dieser Christus sei, wird darum ganz natürlich dieser Amtsname geradezu zum Eigennamen Jesus Christus. Was aber Jesus als der Christus seinem Wesen nach sei, das muss man sonst vorher erfahren; der Name sagt es noch nicht. Jeder Lehrbegriff fasst es in seiner Weise, und denkt bei dem Namen dann speciell diess und nichts anderes.

2. David's Sohn. — Jenen idealen Zukunftskönig erwarten und verkünden die Propheten, so lang die theokratische Hoffnung noch ganz concret an

David's Haus haften konnte, als David's Spross. Diese specielle Bezeichnung tritt zugleich mit dem Davidshaus in der Geschichte in den Hintergrund. Aber bei dem jüdischen Schriftglauben und bei der Bedeutung des David als Typus eines Königs nach dem Herzen Gottes, konnte die Bezeichnung des künftig Erwarteten als David's Spross bleiben und selbst wieder neu aufkommen, auch wo das Davidshaus geschichtlich verschwunden war. Dass es dann aber auch da beim bildlichen, typischen Sinn (wenn der je allein gemeint war) jedenfalls nicht blieb, sondern dass gemeinhin sich auch der eigentliche damit verband, versteht sich von selbst. So ist im Neuen Testament David's Sohn durchweg solenner Titel des Christus, mit dem Jesus als der Christus begrüsst wird: Mt. 9, 27. Mc. 10, 47. Luc. 18, 38 etc. An den David's Sohn knüpfen natürlich zunächst auch alle königlichen Bilder des Evangeliums an: Luc. 1, 31 etc. — Dem Glauben, dass Jesus der David's Sohn sei, ist er's nun aber auch gleich im Sinn der *leiblichen* Abstammung, und zwar in einfach natürlicher: in den Genealogien, Mt. 1 und Luc. 3, die von David auf Joseph als seinen Vater ausmünden. Die nachträgliche Umbiegung dieser Genealogien im letzten Glied, die durch die physische Fassung der Gottessohnschaft bedingt wurde, lässt es aber gleichwohl bei diesem Zusammenhang mit David bewenden und biegt die Genealogie nicht etwa auf die Maria um; denn diess ist erst eine hineingetragene Erfindung der Theologen. — Die Abstammung von David hat ferner ihren Ausdruck in der Geburt in Betlehem: prophetisch begründet von Mt. 2, 5 ff.; von Luc. 2, 4 durch den Census motivirt. In der Apokalypse heisst Jesus ῥίζα Δαυίδ, 5, 5; 22, 26. Auch bei Paulus ist er κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος Δαυίδ, Röm. 1, 3, — wie nun Paulus diess κατὰ σάρκα speciell mag gefasst haben, wovon später. — Mt. 22, 41—46 u. par. bringt Jesus die Schriftgelehrten mit der von ihnen vertretenen Ansicht, der Christus müsse David's Sohn sein, in Verlegenheit. Diess bezeugt jedenfalls diese Vorstellung als allgemein. Es kann geschichtlich von Jesu eine Ablehnung des Requisites einer leiblichen Abstammung von David gewesen sein: im Sinn der Evangelien ist es nur die Zurückstellung desselben hinter die höhere Auffassung Christi als des Herrn auch David's.

§ 240. Als diesen Christus giebt Jesus selbst sich mit der aus Daniel stammenden solennen Bezeichnung *Menschensohn* zu verstehn, — was auch noch sonst für eine specielle Betonung seines menschlichen Wesens, sei's seiner Niedrigkeit sei's seiner idealen Vorbildlichkeit, in dieser Bezeichnung liegen mag.

1. In den Evangelien, auch dem vierten, bezeichnet sich Jesus selbst gern als *Menschensohn*. Hingegen wird er nie in der Erzählung so genannt; nur Joh. 12, 34 nimmt das Volk seine Selbstbezeichnung fragend auf, und Apg. 7, 56 nennt ihn Stephanus in der Verzückung so. In dieser Selbstbezeichnung redet Jesus so objectiv von sich, als ob von einem Dritten die Rede wäre; allein er will sich selbst als den zu verstehn geben, an den die Hörer bei dem Worte denken sollen. Nach allen neuern Verhandlungen über die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung Jesu erscheint mir als der exegetische Thathestand diess. Der Ausdruck stammt aus *Daniel* 7, 13. 14 als

Bezeichnung des Christus, wenn auch dort der Menschensohn eine symbolische Collectivanschauung des Volkes der Heiligen ist, gegenüber den vorher in Thiergestalt dargestellten widergöttlichen Reichen. Nicht erst Jesus selbst hat ihn von da genommen; sondern er ist allgemein von dort bekannte Bezeichnung des Christus, und zwar so, dass weder das Wort selbst noch die Danielstelle den Inhalt des damit verbundenen Begriffs fixirt; sondern diesen verbindet jeweilen die sonstige Christusvorstellung damit, natürlich so, dass die Danielstelle dafür den Ausgang gebildet hat. Ob Daniel darunter eine wirkliche Person, oder eine Personification des theokratischen Volkes verstanden habe[1]: — wo immer die Erwartung einer Christusperson hervortritt, da wird diese nach Daniel der Menschensohn genannt, dem Gott die ewige Herrschaft seines Reiches giebt. Was man — war einmal diese solenne Bezeichnung da — noch sonst vom Christus dachte, das legte man nun eben dem Menschensohn bei, ohne dass es weiter aus dem Begriff dieser Bezeichnung oder aus Daniel, von dem man sie ursprünglich her hatte, abzuleiten wäre. So will Jesus einfach als der Christus erkannt sein, wenn er sich als den Menschensohn bezeichnet. Was er von sich, dem Menschensohn, aussagt, ist nicht aus dem Begriff dieses Wortes entnommen, sondern aus seinem Christusbewusstsein mit demselben als einem gegebenen verbunden.[2] In dieser Beziehung ist alles, was die Theologen aus der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn Dogmatisches über seine Person ableiten, von ihnen selbst hineingetragen. Wo Jesus bei den Synoptikern sich Menschensohn nennt, da haben wir das, was er sei, aus dem hinzuzudenken, was wir sonst aus den Synoptikern wissen: mit der Bezeichnung Menschensohn ist nur hinzugefügt, dass er als dieser der sei, der als der Danielische Menschensohn erwartet werde. Der Menschensohn bei Johannes ist immer ganz specifisch der johanneische Christus, von dem durch die Bezeichnung als Menschensohn nur hinzugefügt wird, dass er als jener die Person sei, der zukomme, was die Juden dem erwarteten Menschensohn zuschreiben: bes. Joh. 5, 27, und auch 12, 34, aus dem Geist des 4. Ev. richtig ausgelegt, spricht nicht dagegen.

2. Man führt ganz allgemein zum Beweis, dass Jesus mit Menschensohn etwas Besonderes meine und von sich aussage, das wohl auf die Erkenntniss, er sei wirklich der Christus, hinführen solle, diess aber doch nicht direct aussage, Mt. 16, 13 an: *τίνα (με) λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι(,) τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Dadurch unterscheide ja Jesus den Menschensohn, als den er sich ausdrücklich bezeichne, von dem Christus, als der er erst wolle erkannt werden. Allein mir will eher scheinen, auch die besten Kritiker seien an dieser Stelle gestrauchelt, und richtig verstanden, werfe sie ein ganz anderes Licht auf den geschichtlichen Thatverhalt mit dieser Selbstbezeichnung Jesu. Es

[1]) In der That findet das Letztere statt; es wundert mich, dass z. B. Beyschlag, Christologie des Neuen Testaments, der im Ganzen auf der richtigen Fährte ist, diess nicht mag gelten lassen.

[2]) Ganz richtig Beyschlag a. a. O. S. 20: Nichts hat mehr dazu beigetragen, diese Untersuchung zu verwirren, als der Trugschluss, dass aus jedem Prädicat, das mit dem Subject „Menschensohn" sich verbunden findet, für den Sinn dieses Subjectes etwas Eigenthümliches gefolgert werden dürfe.

ist immer aufgefallen, wie seltsam objectiv Jesus damit von sich selbst wie von einem Dritten rede; so dass sich sogar schon der Zweifel erhoben, ob es nicht wirklich so von ihm gemeint sei. Diess ist nun freilich nicht der Fall; aber den Evangelisten, denen Jesus ja von vornherein in ihrem christlichen Glauben der Christus, der Menschensohn ist, ist es so geläufig geworden, ihn unter dieser objectiven Selbstbezeichnung einzuführen, dass Matthäus es auch da thut, wo es für die wirklich geschichtliche Situation ungeschickt herauskommt, da es die Antwort auf die Frage in der Frage selbst schon vorausnimmt. Es war eben schon evangelischer Darstellungsstyl geworden, Jesum mit der solennen Bezeichnung als Menschensohn sich als den Christus bezeichnen zu lassen.

3. Diess kam allerdings zweifelsohne daher, dass Jesus wirklich diese Selbstbezeichnung geliebt hat. Aber dann wurde es stereotyp dafür, und eben desswegen dann auch nicht gebraucht, wo über Jesus als den Christus geredet wird, ausser da, wo das Danielische Bild unwillkürlich anklang, wie Apg. 7. 56. Einen dogmatischen Grund kann ja auf alle Fälle diese Vermeidung des Menschensohns im Reden von Jesu nicht gehabt haben, wenn Jesus doch selbst ihn geweiht hatte, da ihn das urchristliche Bewusstsein — gesetzt auch im Munde Jesu hätte er einen specifischen nur ihm zustehenden Sinn gehabt — nothwendig zugleich zur Identification mit dem Danielischen Menschensohn, die es ja doch vollzog, hätte gebrauchen können. Es muss also, abgesehn von der Bedeutung des Ausdrucks, der Ausdruck selbst unwillkürlich in der urchristlichen Sprache für die messianische Selbstbezeichnung Jesu reservirt, da aber dann in den evangelischen Aufzeichnungen auch frei angewendet worden sein. Wenn aber Jesus geschichtlich wirklich diese Selbstbezeichnung geliebt hat, so kann es nur in der Anwendung geschehn sein: ich, der ich euch jetzt so und so erscheine, bin darum, weil ich das bin was ich bin, doch der Menschensohn, den Daniel im Geist geschaut, — wie immer Jesus sich zu dem, was Daniel geschaut und zu dem, was das Volk nach Daniel erwartete, gestellt haben mag —, was jetzt nicht soll entschieden werden. Zu solcher Aeusserungsweise konnte Jesus veranlasst werden sowohl durch den gegenwärtigen Contrast seiner Erscheinung mit dieser Erwartung, als um auf die Erfüllung derselben hinzuweisen. So erklärt sich natürlich, dass einzelne Aussagen vom Menschensohn so lauten, als wolle mit dem Ausdruck selbst bald die niedrige Erscheinung bald die ideale Vorbildlichkeit Jesu als des wahren Menschen bezeichnet werden.

§ 241. Das aber, dass Jesus seiner theokratischen Würde nach der Christus ist, beruht darauf, dass er seinem Wesen nach Sohn Gottes ist. Er selbst bezeichnet damit zunächst ein solches Verhältniss von religiöser Lebensgemeinschaft mit Gott als Vater, in welchem thatsächlich nur er steht, zu welchem er aber Alle zu berufen gekommen ist, weil es in der Gott abbildlichen Bestimmung des Menschen zu einem Reich Gottes liegt und nur durch die Sünde thatsächlich aufgehoben ist.

1. Auch Sohn Gottes erscheint zunächst als solenne Bezeichnung des Christus, ohne dass man aus dem Ausdruck direct mehr folgern könnte als was, wer ihn brauchte, schon mit dem Ausdruck Christus verband: Mt. 8, 28 und par.; 14, 13; 16, 16; 26, 63; 27, 43; und so wäre es auch Mc. 1, 1.[1]) Aber immerhin ist mit diesem Ausdruck doch prägnanter ein specifisches, einziges Verhältniss dieses theokratischen Stellvertreters und nicht bloss, wie die Propheten, Boten Gottes, nicht bloss zur Verkündung sondern zur Einführung des verheissenen Zukunftsreiches ausgedrückt: so in den Gleichnissen, wo der Christus als Sohn vorkommt, vom Hochzeitsmahl, von den Weingärtnern etc.

2. Ob nun geschichtlich schon vor Jesu Sohn Gottes wirklich eine allgemein übliche Bezeichnung des Christus gewesen, oder ob sie erst durch sein Auftreten veranlasst worden — wir wollen das jetzt nicht entscheiden, obgleich es durch den Alttestamentlichen Sprachgebrauch von Sohn Gottes in theokratischem Sinn, vom Volk Israel Hos. 11, 1, und vom König 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27 ff.; 2, 7, eigentlich entschieden ist —: jedenfalls redet Jesus so von sich und seinem Verhältniss zu Gott, dass dadurch die Bezeichnung Sohn Gottes, wenn sie auch als amtliche für den Christus schon im Gebrauche war, nun die specifische Bedeutung eines persönlichen Verhältnisses bekam; oder, wenn sie wirklich eine neue war, dass auf das damit bezeichnete persönliche Verhältniss hin erst das Selbstbewusstsein Jesu, dass er der Christus sei, sich gründete, und der Glaube an ihn als den Christus sich gründen sollte. Im erstern Fall wäre nur die Sache, in letztern Sache und Name etwas Neues. In jedem Fall bezeichnet in Jesu Mund Sohn Gottes etwas Neues, das Neue, kraft dessen er als der Christus auftritt. Sein Gottessohnschaftsbewusstsein ist in ihm die Wurzel seines Christusbewusstseins, nicht das Christusbewusstsein die Veranlassung zu jenem.[2])

3. Was ist aber der unmittelbare Inhalt des Gottessohnschaftsbewusstseins, wie es Jesus bei den Synoptikern selbst ausspricht? Nicht erst für die kritische Ermittlung der wirklichen Geschichte aus der evangelischen Geschichtserzählung, sondern schon für die objectiv treue Darstellung dieser selbst — was uns ja hier allein obliegt — muss man sich durchaus enthalten das gleich mit aufzunehmen, was die Evangelisten von Jesu Gottessohnschaft sagen, und sich nur an das halten, was nach ihnen Jesus selbst sagt. Und da ergiebt sich aus allem, was Jesus unmittelbar und mittelbar von seiner Gottessohnschaft ausspricht, wie er von Gott als πατήρ, als πατήρ μου und als πατὴρ ὑμῶν redet, dass diese Gottessohnschaft in seinem Munde weder ein bloss äusserliches theokratisches, noch ein physisch oder metaphysisch ihm allein zukommendes, sondern unmittelbar nur ein in seinem Selbstbewusstsein vorhandenes inneres religiös-sittliches Verhältniss aussagt und zwar von der im § angegebenen Bestimmtheit.[3]) Auf den Grund und das innerste Wesen dieses Verhältnisses näher einzutreten, ist aber hier noch nicht der Ort. Wir geben es hier nur, wie es sich ausspricht.

[1]) Vgl. Beyschlag, a. a. O. S. 40. [2]) So auch Strauss, Leben Jesu, S. 198.
[3]) Vgl. Beyschlag, a. a. O. S. 46. Baur, a. a. O. S. 113 ff.

§ 242. In der Geschichtserzählung wird nun diese religiöse Heilsthatsache auf einen doppelten Grund zurückgeführt, d. h. die Gottessohnschaft Jesu zweifach aufgefasst: 1) Jesus ist in theokratischem Sinn *παῖς θεοῦ*, den Gott bei der Taufe, seiner Weihung zum Christus, mit seinem Geiste ganz und bleibend erfüllt hat; 2) Jesus ist in physischem Sinn Sohn Gottes, indem Gott ihn ohne Zuthun eines menschlichen Vaters durch seinen Geist aus der Jungfrau Maria erzeugt hat.

1. Das erstere überall, wo Jesus mit Rückbeziehung auf den Alttestamentlichen Knecht Gottes doppelsinnig zwischen Knecht und Sohn *παῖς θεοῦ* genannt wird: Mt. 12, 18. Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30. Dann in der Taufgeschichte, Mt. 3, 16. 17 und par.; besonders wenn nach Justin[1]) die Himmelsstimme ursprünglich nach Ps. 2, 7 gelautet hat, *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Dieselbe Anschauung liegt auch in der ursprünglichen Fassung der Genealogien Mt. 1 und Luc. 3, die auf Joseph als den Vater Jesu führen. Dass Marcus, der die Geburtsgeschichte nicht hat, und aus dem allein, ohne die andern Synoptiker, man allerdings nirgends auf die vaterlose Erzeugung Jesu käme, dieselbe wirklich noch nicht kenne, kann wer von der Priorität des Marcus ausgeht, als Vermuthung, aber darum noch nicht als sichere Thatsache aussprechen. Dass gerade Marcus einen Zug erhalten hat, der sachlich gegen die vaterlose Erzeugung spricht, Mc. 3, 21. 31, beweist noch nicht dafür, dass auch dem Verfasser des Evangeliums die Vorstellung noch fremd gewesen sei; vollends, dass er derselben mit Bewusstsein habe entgegentreten wollen, heisst über's Ziel geschossen.

2. Das zweite: Mt. 1, 18 ff. Luc. 1, 26 ff.

3. Wie diese beiden Fassungen der Gottessohnschaft Jesu, die theokratische und die physische, die in den Synoptikern vereinigt sind, sich geschichtlich und innerlich zu einander verhalten, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen.

§ 243. Nachdem Jesus die göttliche Weihe zu seinem messianischen Beruf in der Taufe durch Johannes erhalten [a]) und durch siegreiche Abweisung aller Versuchung des Satans sich als Sohn Gottes bewährt hat [b]), tritt er auf unter dem Volk der Verheissung mit dem Evangelium von dem nun durch ihn in die Erfüllung eintretenden Reich Gottes, indem er allen Sündern Busse (*μετάνοια*) und Glauben an diess sein Evangelium als alleinige Bedingung für die Theilnahme am Heil des Reiches Gottes verkündet, und auf diese Bedingung hin selbst Sünden vergiebt.

a) Mt. 3, 13 ff. und par. b) Mt. 4, 1 ff. und par.

---

[1]) Dial. c. Tryph. 88. 103.

1. Die Summe der Predigt Jesu: Mc. 1, 15: *ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε τῷ εὐαγγελίῳ.* Mit dem Christus ist auch das Reich Gottes, die Erfüllungszeit der göttlichen Verheissungen, da. Es fragt sich nur, wie? Ob geistig, als innerer Zustand schon mit ihm und durch ihn da, als seliges, sündenentlastetes Leben in der Gottesgemeinschaft? oder als äusserliches erst in naher Aussicht stehend und mit seinem Erscheinen als Christus im Anbruch begriffen? Offenbar beides. Jesus redet vom Reich Gottes ebensowohl als von einem gegenwärtig durch ihn aufgeschlossenen und auf die von ihm gestellten geistigen Bedingungen zu erlangenden Gut, wie von einem im Nahen begriffenen künftigen Zustand. Er kündet nicht bloss Vergebung der Sünden an, sondern er vergiebt Sünden: damit ist der Mensch schon im Besitz des Reiches Gottes als eines höchsten seligen Gutes, das Gott schenkt; aber zugleich wird er erst in das Reich Gottes eingehn.

2. Wem gilt das Evangelium vom Reich? Allen Sündern, welche die Bedingungen der Busse und des Glaubens erfüllen. Diese aber sind innerlicher, allgemein menschlicher Natur; darum giebt es keine äusserliche vom Antheil an dem von Gott seinem Volk verheissenen Reich ausschliessende Schranke. Wo in den Synoptikern Reden aus dem Munde Jesu vorkommen, in welchen ausdrücklich vom Gegensatz der Juden und Heiden die Rede ist, sei's dass das Evangelium nur auf die verlornen Schafe des Hauses Israel beschränkt wird, z. B. Mt. 10, 5. 6, oder wo der Gegensatz gegen diese Einschränkung betont wird, da ruht auf all' diesen Stellen der Verdacht, mehr oder weniger von dem spätern Gegensatz der judenchristlichen und der paulinischen Auffassung des Evangeliums afficirt zu sein; — aber auf Grundlage der gemeinsamen Ueberlieferung von Jesu, dass er das Evangelium kurzweg den Sündern überhaupt gepredigt habe, allein während der Zeit seiner eigenen Heilsverkündung nur ausnahmsweise persönlich mit Heiden in Berührung gekommen sei, denen er half, wenn er bei ihnen einen Glauben fand, den er in Israel nicht gefunden.

§ 244. Als Zeichen dieser göttlichen Vollmacht hat er Wunder gethan, Erweise der ihm vom Vater gegebenen unbedingten Macht über die Natur und über das Reich des Satans.

Wenn der Unglaube Zeichen der messianischen Beglaubigung von Jesu verlangt, verweist er ihn auf das Eine Zeichen des Jonas, auf die Predigt der Busse, Mt. 16, 1 ff. Luc. 11, 28 ff. Sonst aber thut Jesus von Anfang bis zu Ende seines Wirkens Zeichen nicht nur an solchen, die glauben, sondern auch vor solchen, die noch nicht glauben. Diese Wunder, in denen er eine unmittelbar persönliche *ἐξουσία* über Wind und Wellen, Dämonen, Krankheiten, ja über den Tod offenbart und ausübt, sind zunächst *σημεῖα*, dass er auch die höhere *ἐξουσία* habe, Sünden zu vergeben, Mt. 9, 1 ff. und par. Dann aber sind diese Thaten nicht bloss Zeichen, dass er der Christus sei; sondern sie sind zugleich selbst schon ein Theil seiner messianischen Thätigkeit selbst, sofern das Heilen auch der äussern Sündenschäden und vor allem das Austreiben der bösen Geister als Zerstörung des Satansreiches mit zum kommenden Reich Gottes gehört, Mt. 12, 28.

§ 245. Wie er vorausgesagt [a]), ist er gegen alles Verstehn seiner Jünger, die vielmehr eine endliche Enthüllung seiner Christusherrlichkeit bis zuletzt von ihm erwartet hatten [b]), ohne Sünde [c]), durch die Sünde des Volkes der Verheissung [d]) und zur Versöhnung für dieselbe, nach dem vorherbestimmten Rathschluss Gottes [e]) am Kreuz gestorben.

a) Die Todesverkündung seit dem offenen Christusbekenntniss: Mt. 16, 21 ff.; 17, 12. 22 und par.

b) Die Jünger verstehn und fassen es nicht: Mt. 16, 22; 17, 23; besonders Mc. 9, 32. Luc. 9, 45; 18, 34. Ihre Erwartung ist vielmehr bis an's Ende auf die Errichtung des Reiches gerichtet: die Bitte der Zebedaiden, besonders Mc. 10, 35; die Frage des Petrus, Mt. 19, 27; das Verhalten der Jünger beim Einzug, Luc. 19, 38; ihre getäuschte Erwartung nach seinem Tode, Luc. 24, 21.

c) Dass Jesus ohne Sünde, der Heilige Gottes war, ist uneingeschränkt durch das Mt. 19, 17 erhaltene Wort Jesu selbstverständliche Voraussetzung.

d) Jesus ist durch die Sünde des Volkes getödtet worden, das damit nur sein von je bewiesenes Widerstreben gegen die göttliche Berufung zu seinem Gerichte vollendet hat: Mt. 17, 12; 21, 33 ff.; 23, 34 ff. Apg. 3, 13.

e) Diess geschah aber alles nach Gottes vorbedachtem und auch in der Schrift bezeugtem Rath: besonders betont von Luc. 9, 31; 24, 26; Apg. 2, 23.

1. Aber wie war näher Leiden und Tod Christi Gottes Rathschluss, und damit nothwendiges Moment seines messianischen Werkes? Schon im allgemeinen als opferwilliges Dienen zum Besten Andrer, in Erfüllung des im Alten Testament vorbildlich vom leidenden Knecht Gottes Ausgesagten, und als Vorbild selbstverläugnender Liebe für die Seinen: Mt. 16, 24 ff.; 20, 22 ff.; 23, 11. Mc. 10, 42 ff. Luc. 22, 37. Apg. 8, 32 ff.

2. Dann aber bestimmter als Sühnopfer für die Sünde, als *λύτρον*, Lösegeld *ἀντὶ πολλῶν*: Mt. 20, 28. In der Einsetzung des Abendmahls bezeichnet Jesus bei Luc. 22, 20, nach der Ueberlieferung, die Paulus erhalten, 1 Cor. 11, 23 ff., den Kelch als die *καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ περὶ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*; bei Mt. 26, 28 noch näher sein Blut als *αἷμα τῆς (καινῆς) διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Es kann nur fraglich sein, in welcher speciellen Rückbeziehung auf die Opfer des Alten Bundes, nicht aber dass Jesus seinen Tod damit als Sühnopfer für die zu seinem Reiche Gottes Berufenen bezeichnen will.

§ 246. Aber am dritten Tag ist er, wie er ebenfalls voraus verkündet, mit seinem in's Ueberirdische umgewandelten Leib aus dem Grab wieder auferstanden, und nachdem er wiederholt seinen Jüngern erschienen und sich ihnen so als Christus erwiesen, ward er aufgehoben in den Himmel, der ihn, der Welt inzwischen ver-

borgen, aufnimmt bis zu seiner nahen Wiederkunft in der Vollendungsherrlichkeit des Reiches Gottes.

1. Die Voraussage der Auferstehung immer zusammen mit der vom Tode: Mt. 16, 21; 17, 22 ff. Luc. 18, 33; 24, 7; das Zeichen des Jonas in der zweiten Deutung, Mt. 12, 40.

2. Die Abweichung der einzelnen Auferstehungsberichte unter einander berühren uns hier eben so wenig als die Frage nach ihrer Geschichtlichkeit. Wir werden an einem andern Ort auf dieselbe eintreten müssen, weil die Auferstehung Christi ein Punkt ist, wo Geschichte und Dogma sich unmittelbar berühren. Hier geben wir einfach den synoptischen Bericht. Dieser aber ist in den Grundzügen, auf die es hier allein ankommt, übereinstimmend.

Am Sonntag Morgen nach Charfreitag ist Jesus mit seinem am Kreuz getödteten Leib neu belebt aus dem Grabe hervorgegangen. Die Vorstellung ist nach jüdischer Anschauung die: nach dem Tode kam die Seele in den Hades, während der Leib im Grabe ruhte; dann vereinte sie sich wieder mit demselben, und der ganze Christus ging lebend aus dem Grabe hervor. Aber dabei war sein Leib aus der natürlich fleischlichen, irdischen in eine überirdische Sinnlichkeit umgewandelt worden, so, wie er sich für ihn eignete zum Aufenthalt im Himmel, und so, wie er in der Vollendungszukunft Allen zu Theil werden wird. Die Vorstellung vom Auferstehungsleib Christi ist im Wesentlichen dieselbe, wie wir sie, nur bestimmter ausgedrückt, dann bei Paulus wiederfinden. Es ist der dem Ich Jesu wesentlich zugehörende Leib, in dem er gekreuzigt worden, aber aus dem Natürlichen in's Uebernatürliche umgewandelt, kurz verklärt, — wie man sich das nun vorstellen mag. Jesus kommt und geht nicht mehr wie vorher: er ist da, er ist nicht da, er erscheint, wird wahrgenommen (ὤφθη), wird nicht erkannt, wird erkannt — und entschwindet wie er will. Dem steht nicht entgegen, dass er dann wieder sich betasten lässt, isst und trinkt, zum Beweis, dass er kein leibloser Geist sei, Luc. 24, 39 ff.; auch das nicht, dass Lucas im Eifer, diesen Gegensatz recht handgreiflich auszudrücken, allerdings nicht paulinisch correct, Jesum von Fleisch und Bein reden lässt, die sie an ihm sehn, und dass derselbe Lucas den Petrus von der Auferstehung Jesu sagen lässt: ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδου οὔτε ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν, Apg. 2, 31. So sehr diess dem, was Paulus vom Schicksal der σάρξ bei der Auferstehung sagt, in's Gesicht widerspricht, soll es doch bloss die Leiblichkeit des Auferstandenen gegenüber einem leiblosen Geist, und zwar die Identität seiner Leiblichkeit bezeichnen. Aber diese Leiblichkeit ist aus dem Natürlichen in's Uebernatürliche verklärt. Ist diess für unser Denken auch ein Widerspruch, so entscheidet hier nicht was uns denkbar ist, sondern was dem biblischen Bewusstsein vorstellbar war und was als seine wirkliche Vorstellung vorliegt. Erklären ja doch die „bibelgläubigen" Theologen jetzt noch, dass sie sich das auch so vorstellen können und selbst glauben [1]).

[1]) Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 130, hat sich hier durch abstracten Scharfsinn entschieden irre führen lassen, wenn er die Sache so fasst: Paulus und gewiss auch die Jünger, welche die ersten Erscheinungen Jesu

3. Der Auferstandene ist dann seinen Jüngern (nicht allem Volk, Apg. 10, 41) ab und zu erschienen, indem er sich ihnen dadurch als den Christus erwies, ihnen das Verständniss der von ihm zeugenden Schrift eröffnete und den Auftrag ertheilte, das Evangelium von ihm der Welt zu verkünden: Mt. 28, 18 ff. Mc. 16, 15 ff. Luc. 24, 44 ff. Apg. 1, 3 ff.

4. Darnach ward er vor ihren Augen in seinem, also doch von vornherein in's Ueberirdische und Himmlische umgewandelten Auferstehungsleib in den Himmel emporgehoben. Wie elastisch in solchen Dingen die Vorstellung ist, zeigt sich deutlich genug darin, dass derselbe Lucas, der am

---

gehabt, hätten dabei nur an ein σῶμα ἐπουράνιον, πνευματικὸν gedacht und nicht an das dem Grab übergebene σῶμα τῆς σαρκός, daher die Aufzeigung des im Grabe befindlichen Leichnams ihnen keine Instanz gegen ihren Glauben an den Auferstandenen gewesen wäre. Erst die spätere verdichtende Vorstellung habe wieder den begrabenen Fleischesleib zum Substrat der Auferstehung gemacht und damit das leere Grab gefordert. — Nein, das Substrat der Auferstehung, ohne das von einer ἀνάστασις im jüdischen Bewusstsein gar nicht die Rede sein kann, das ist derselbe Leib, dasselbe σῶμα, aber in der Auferstehung aus dem Natürlichen in ein Uebernatürliches, aus dem fleischlich Irdischen in ein überirdisch Sinnliches, aus einem σῶμα σαρκικὸν in ein σῶμα πνευματικὸν umgewandelt, d. h. in ein σῶμα, das πνευματικὸν heisst, nicht weil es seinem Stoff nach bloss noch πνεῦμα, sondern weil es nur reines, durchsichtiges, für sich selbständigkeitsloses sinnliches Substrat und Organ für das πνεῦμα ist. Diess in den Evangelien wie bei Paulus. Hätten wir noch die unmittelbaren Erzählungen der ersten Jünger von den ihnen gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen, so würden sie allerdings zweifellos duftiger, pneumatischer lauten und uns den eigentlichen visionären Charakter derselben eher erkennen lassen als die uns jetzt erhaltenen, ganz natürlich in der Ueberlieferung unwillkürlich immer mehr verdichteten Erzählungen. Aber dass diese Jünger, wie Paulus, mit der Auferstehung Christi sich natürlich auch sein Grab entleert, ihn aus dem Grabe hervorgegangen vorgestellt haben, und dass diese Vorstellung nicht erst als eine ganz andere mit einer gröberen Versinnlichung der Auferstehung entstanden sei, das entspricht allein der allgemeinen Natur dieser ganzen Vorstellung. Diess stellt Holsten mit Unrecht in Abrede. Hingegen kann ich ihm gegenüber der plumpen Berufung darauf, eine polizeiliche Untersuchung des Grabes würde, wenn sie dasselbe nicht leer gefunden, den Glauben der Jünger sofort niedergeschlagen haben, in so weit Recht geben, dass ich sage: wer wirklich im Ernst so argumentirt, der versteht von der elastischen Natur der religiösen Vorstellung gar nichts. Die Jünger hatten Jesum als Auferstandenen geschaut: damit war er für ihre Vorstellung allerdings aus dem Grabe hervorgegangen; aber wenn man sie nun an diess Grab geführt hätte, und es zeigte sich doch nicht leer: so würde nicht nur ein blosses von der Umwandlung nicht resorbirtes Residuum körperlichen Stoffes, (cum grano salis sei's gesagt und verstanden) ein Aschenhäuflein, sie kaum überrascht und jedenfalls ihre Vorstellung von der Verklärungsumwandlung, die mit dem Leibe Jesu vorgegangen, nicht vernichtet, nur modificirt haben; sondern auch der vollständig vorgefundene Leichnam würde ihren auf das, was ihre verzückten Augen ja gesehn, schon gegründeten Glauben nicht mehr umgestossen haben: was sie noch im Grabe fanden, das wäre ihnen doch nur der in der Umwandlung zurückgelassene Erdenstoff seines Leibes, nicht aber sein Leib selbst gewesen, indem sie diesen ja auferstanden geschaut. Man muss sich in solchen Dingen nur auch concret in die Menschen hinein versetzen!

Schluss des Evangeliums 24, 50 die Himmelfahrt gleich am Abend des Ostertags erzählt, am Eingang der Apostelgeschichte 1, 3 sie erst nach 40 Tagen eintreten lässt, ohne sich auch nur zu einer Correctur seiner ersten Darstellung veranlasst zu fühlen.

5. Nun ist Jesus im Himmel zur Rechten Gottes, Mc. 16, 19, wo auch der verzückte Stephanus ihn schaut, Apg. 7, 56, bis er zur Errichtung seines Reiches so sichtbar, wie ihn die Jünger haben auffahren sehn, in der δόξα wiederkommen wird: Apg. 1, 11; 3, 21; 5, 31. Mt. 26, 64; 16, 27; 19, 28.

§ 247. Vom Himmel aus hat er den h. Geist zuerst auf seine Jünger kommen lassen, damit sie ihn allem Volk als den durch die Auferstehung erwiesenen Christus verkündeten, und durch sie lässt er ihn auf alle kommen, die auf die Predigt der Apostel hin an ihn glauben, zur Besiegelung ihres Heils auf seine bevorstehende Wiederkunft hin.

1. Der h. Geist ist die schon in der Predigt des Täufers ausgesprochene ἐπαγγελία τοῦ πατρός, Apg. 1, 4. 5, die dann von dem im Himmel zur göttlichen Machtvollkommenheit erhobenen Christus aus am Pfingstfest sich an den Jüngern erfüllte: Apg. 2, 4. 16 ff. 33. Wie Jesus seinen Aposteln schon bei der ersten vorläufigen Aussendung Macht über die Geister gegeben, Mc. 6, 7. Luc. 10, 17: so werden sie nun bei ihrer rechten Aussendung vollends mit der Kraft aus der Höhe angethan, Luc. 24, 49, in Christi Namen Zeichen zu thun, Apg. 3, 16. Mc. 16, 17; denn er selbst mit seiner Machtvollkommenheit ist mit ihnen, Mt. 28, 18—20. Das unmittelbarste Zeichen des empfangenen Geistes ist das γλώσσαις λαλεῖν: Apg. 2, 4. 11; 10, 46; 19, 6. Mc. 16, 17.

2. Auch die, welche durch die Predigt der Apostel an Jesum Christum glauben, erhalten durch sie die Gabe des h. Geistes, Apg. 2, 38; 8, 17; 10, 45, und mit der Taufe die Besieglung der Vergebung der Sünden auf die Vollendungszukunft hin, Apg. 3, 19.

§ 248. In der Offenbarung Johannis fällt vom Glanz der geschauten Endvollendung ein erhöhtes Licht auf die Person Jesu überhaupt zurück. Jesus, das Kind der Alttestamentlichen Theokratie [a]), der Löwe aus dem Stamm Juda [b]), der Gesalbte [c]), der in seinem irdischen Leben in der Vergangenheit als μαρτὺς πιστός [d]), als heiliges Lamm, das sich schlachten liess [e]), durch sein Sünden abwaschendes Blut die Gemeinde Gottes erkauft [f]) und sich die göttliche Machtherrlichkeit verdient hat [g]), ist dieser in Auferstehung und Himmelfahrt thatsächlich theilhaft geworden [h]). Gegenwärtig übt er sie aus durch seinen siebenfältigen, d. h. ihn voll offenbarenden Geist in seiner Gemeinde [i]). Bald wird er sie auch als

äussern Sieg über die Weltmacht des Satans offenbaren [k]), und dann als die persönliche Offenbarung der Machtherrlichkeit Gottes selbst dessen Namen tragen [l]). Vorerst wird er diese Macht dss Reiches Gottes 1000 Jahre auf Erden ausüben [m]) und dann, nach einer letzten Krisis, die alles Widergöttliche richtet, ausscheidet und das gesammte Weltdasein in die Vollendung aufhebt, ewig im neuen Jerusalem [n]): er so das Endziel der Schöpfung und darum auch ihr Anfang [o]).

1. a) 12, 1-5. — b) 5, 5; 22, 16. — c) 12, 10. — d) 1, 5; 3, 14. — e) 5, 6; 7, 14; 13, 8. Das Lamm bezieht sich wohl primär auf Jes. 53 und erst secundär auf das Passahlamm [1]). — f) 5, 9; 7, 14; 1, 5. — g) 5, 9. — h) 1, 5. 18; 12, 5; 5, 6 ff. — i) 1—3. — k) 1, 7; 19, 11 ff, — l) 3, 12 der neue Name, und dieser ist 19, 13 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; das A und O, das Gott ist, 1, 8, ist auch er, 21, 6; 22, 13. — m) 20, 1—6. — n) 20, 7 ff. — o) 22, 13; 3, 14. —

2. Der Seher schaut Jesum in der vollen Machtherrlichkeit Gottes. Dem Lamm, das jetzt vor Gottes Thron steht, c. 5, und am Ende mit Gott Einen Thron theilt, 22, 3, kommt alle Ehre und Anbetung zu, die Gott gebührt; denn er ist die vollziehende Offenbarung der Machtherrlichkeit Gottes, daher seine Schilderung und die Gottes selbst sich decken. Aber diess alles hat er erst verdient durch seine wahrhaftige Zeugenschaft und seinen reinen Opfertod; seine Macht ist eine empfangene. Wenn daher der neue Name, mit dem er in seiner Wiederkunft hervortreten wird, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ sein wird, als das A und O, der Erste und der Letzte, was Gottes Name ist und sagt: so ist klar, dass dieser λόγος τοῦ θεοῦ nicht der persönlich präexistirende göttliche λόγος des vierten Evangeliums ist, sondern dass diese Bezeichnung ihn nur als die Thatoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet. Da nun diese der Endzweck und damit auch der Grund, τέλος und ἀρχή, der göttlichen Weltschöpfung ist: so kommt auch Jesu als dem verwirklichten Grund und Endzweck der Weltschöpfung die Würde zu, die ἀρχὴ τῆς κτίσεως zu heissen. Von da aus ist dann allerdings der Uebergang nahe, ihn auch als die hypostatische ἀρχὴ τοῦ κόσμου und als den λόγος zu fassen, wie diess dann im johanneischen Lehrbegriff geschieht [2]).

[1]) Baur a. a. O. S. 222. Beyschlag, a. a. O. S. 126.

[2]) Auch Beyschlag a. a. O. S. 127 ff. anerkennt, dass in der Apokalypse Jesus wesenhaft Mensch ist und die göttliche Machtherrlichkeit erst durch seinen Opfertod verdient und in der Auferstehung erlangt hat. Darum sieht er ein, dass ὁ λόγος τοῦ θεοῦ hier nicht gradezu der persönlich präexistirende λόγος des 4 Ev. sein könne. Die künstliche Art, wie er aber doch eine Präexistenz als Princip für die Anschauung des Sehers heraus zu bringen sucht, während der damaligen Anschauung ein präexistentes Princip eben eine präexistente Hypostase ist, zeigt nur, wie wenig Grund er hat, die Auffassung von Baur so schnöd abzufertigen, S. 133 ff.

Zweites Kapitel.

Die paulinische Christologie.

1. Die Person Christi.

§ 249. Auch für Paulus beruht das wesentlich Neue, den alten Bund der Knechtschaft in sich aufhebende der Neutestamentlichen Gottesoffenbarung in Jesu Christo — das er zuerst principiell als ein Neues erkannt und durchgeführt hat — in der Gottessohnschaft Christi. Diese ist ihm aber weder ein bloss religiös-theokratisches, noch auch ein physisches Verhältniss des Menschen Jesu zu Gott, sondern wesentlich ein transcendentes: die Person, das Ich Christi, hat schon vor seiner Erscheinung in der irdischen Leiblichkeit, im Fleisch, vorweltlich bei Gott präexistirt als εἰκὼν θεοῦ, als das menschliche Abbild Gottes und damit als das vorbildliche Urbild der Menschheit; als diess ist er der Sohn Gottes.

1. So lange Paulus als Saulus den Gekreuzigten in seinen Gläubigen verfolgte, war ihm dessen Bezeichnung als Sohn Gottes gleichbedeutend mit Christus gewesen und musste ihm schon in diesem theokratischen Sinn von einem Gekreuzigten gebraucht als Gotteslästerung gelten. Als ihm aber der Verfolgte selbst erschien und sich ihm dadurch doch als den wirklichen Sohn Gottes d. h. Christus erwies, musste dem Apostel aus seiner innern Verarbeitung dieser Offenbarung, die ihn auf eine neue Auffassung der ganzen Erscheinung Christi als einer Aufhebung der bloss negativ vorbereitenden Alttestamentlichen Bundesordnung führte (§ 225, 3), nothwendig auch eine principiell neue Auffassung der Gottessohnschaft Christi aufgehn. Sie konnte ihm nicht mehr bloss die Bezeichnung einer Alttestamentlich theokratischen Würde sein, da die in Christo aufgeschlossene Gotteskindschaft ein wesentlich neues Verhältniss ist gegenüber dem Knechtesverhältniss der Alttestamentlichen Theokratie. Christus, der diess neue Verhältniss in seiner Person geoffenbart und durch sein Werk aufgeschlossen hat, muss als Sohn dieser Theokratie, die negativ auf ihn vorbereitet, vorausgehn und zwar so weit vorausgehn, als der göttliche Rathschluss, von dem aus jene einen negativ vorbereitenden Mittelzweck bildet, ihr vorausgeht, d. h. für

einen Denker wie Paulus, bis auf den Anfang der Dinge zurück. Ein modernes Bewusstsein, einmal in diesem Gedankengang, würde sagen: ja, dem Princip nach. Einem damaligen Bewusstsein aber wurde diess sofort zu einer hypostatischen Präexistenz. Die Gottessohnschaft Christi, als ein Verhältniss schon in der Präexistenz, ist für den Apostel Paulus der principielle Ausdruck dafür, dass ihm die Gotteskindschaft, das Wesen des Christenthums, etwas wesentlich Neues ist gegenüber dem Judenthum, aber von diesem göttlich vorbereitet. Der von Anfang der Dinge präexistirende Sohn Gottes ist der Ausdruck dafür, dass das Christenthum die absolute Religion, das heisst das göttliche Ziel aller Religion sei: diess ist überhaupt der Schlüssel des Verständnisses für die ganze weitere Christologie. Es fragt sich nur, in welchem speciellen Sinn nun diese Sohnschaft Christi gefasst sei. Ich bezeichne die specifisch paulinische Auffassung der präexistirenden Gottessohnschaft als die transcendente, die specifisch johanneische als die metaphysische, um in der Kürze ihren Unterschied auszudrücken, dass bei Paulus der präexistente Christus als essentiell Mensch, bei Johannes als essentiell Gott Sohn Gottes ist. Man könnte jene auch die vorirdische, diese die vormenschliche Gottessohnschaft nennen. Man mag die Angemessenheit dieser Ausdrücke in Anspruch nehmen: sie sollen hier nur der Unterscheidung zum kurzen Ausdruck dienen. Zu der religiös-ethischen, der theokratischen, der physischen Gottessohnschaft, die uns bereits in der synoptischen Christologie begegnet sind, erhalten wir also nun bei Paulus noch die transcendente und endlich bei Johannes die metaphysische. In welch' innerm Verhältniss all' diese Auffassungen zu einander stehen, haben wir hier in ihrer objectiven Darlegung noch nicht zu entscheiden.

2. Dass für Paulus auch die religiöse und die theokratische Bedeutung der Gottessohnschaft Christi subsumirt ist unter seinen specifischen Begriff derselben, das versteht sich von selbst. Hingegen soll kein Exeget behaupten, dass er die physische lehre. Freilich lässt sich auch nicht beweisen, dass er sie nicht kenne. Allein da sie zu seiner Auffassung der σάρξ und als Steigerung zu dem gottgeschenkten Abrahamssohn, Röm. 4, 19 ff, auf's beste gepasst hätte, so kann man mit Wahrscheinlichkeit sagen: wenn diese Vorstellung damals schon aufgekommen und dann gewiss auch von Paulus mit angenommen worden wäre, so liesse sich erwarten, dass sie sich auch irgendwo bei ihm fände. In jedem Fall bildet sie kein wesentliches Moment seines Begriffs der Gottessohnschaft [1]).

3. Die Präexistenz Christi sollte man nicht mehr aus den paulinischen Briefen — wir haben es zunächst mit den 4 Hauptbriefen zu thun — wegdeuten wollen. Christus ist gerade als das, als was er präexistirt — nicht bloss vor seiner eigenen Erscheinung im Fleisch, sondern vor der ganzen

---

[1]) Es ist falsch, wenn v. Hofmann a. a. O. I, S. 117 ff. II, S. 83 für's ganze Neue Testament den Satz durchführen will, Sohn heisse Jesus immer in seinem physischen Verhältniss zu Gott, nicht in seinem metaphysischen. Hier sind die orthodoxern Exegeten, gegen die er sich kehrt, im Recht.

übrigen Schöpfung, deren Vermittlung er ist, weil durch ihn zugleich der Zweck der ganzen Weltschöpfung vermittelt wird, 1 Cor. 8, 6 — Sohn Gottes, υἱός und εἰκὼν θεοῦ, und gerade als dieser ist er Urbild des zur Kindschaft Gottes und damit ebenfalls zum εἰκὼν θεοῦ bestimmten Menschen, und ist dieser sein εἰκών, Röm. 8, 29. 2 Cor. 4, 4, erläutert durch das Verhältniss von κεφαλή, εἰκών und δόξα, 1 Cor. 11, 3 ff. Man muss von der paulinischen Anthropologie ausgehn (§ 201 ff.). Der Mensch besteht aus den beiden Factoren, die formal ψυχή und σῶμα, Inneres und Aeusseres sind: jene dazu bestimmt Geist zu sein, wie Gott Geist ist; dieses die äussere Existenz, durch die der Mensch, ausser Gott, ihm gegenüber für sich existirt und in der er, wenn sein Ich Geist ist, dann auch wirklich εἰκών und δόξα θεοῦ ist. Allein den irdisch ersten Menschen, Adam, hat Gott so geschaffen, dass sein σῶμα σάρξ und sein Ich factisch nichts als ψυχὴ ζῶσα, fleischlich, σαρκικόν war, bloss mit der Potenz und Empfänglichkeit, vom πνεῦμα ζωοποιοῦν θεοῦ zu wirklichem πνεῦμα belebt, πνευματικόν zu werden. Christus nun war κατὰ σάρκα Sohn David's, Sohn Gottes aber κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, Röm. 1, 3. 4, als diess erwiesen, offenkundig erschienen in seiner Auferstehung, indem er in dieser sich herausstellt als der ἄνθρωπος ἐπουράνιος, ὃς ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, 1 Cor. 15, 47 ff. In der Auferstehung erwies sich sein πνεῦμα als ein πνεῦμα ζωοποιοῦν an seinem σῶμα, das er aus seiner νεκροῖς als σῶμα τῆς σαρκός zu einem σῶμα πνευματικόν umwandelte. Das πνεῦμα ζωοποιοῦν, das Christum von den Todten auferstehen machte, war wie das πνεῦμα θεοῦ so zugleich sein eigen persönliches πνεῦμα. Diess hat sich in seiner Auferstehung geoffenbart und bewahrheitet; durch sie ist er wieder in der vollen Existenzweise der Kindschaft Gottes als εἰκών und δόξα θεοῦ, und zugleich unser Erstling und Bahnbrecher. — Als der Sohn Gottes in diesem specifisch paulinischen Sinn ist Christus durch die Auferstehung geoffenbart; er ist es aber nicht erst durch die Auferstehung geworden. Noch weniger aber war er es etwa durch seine irdische Geburt geworden, in welcher er vielmehr das σῶμα τῆς σαρκός angenommen und damit das ganze in der σάρξ begründete Knechtsverhältniss ὑπὸ νόμον übernommen hat, um uns, die wir ὑπὸ νόμον sind, durch sein Werk zu erlösen, damit auch wir seine Kindschaft empfingen. Christus ist Sohn, indem er als εἰκών und δόξα τοῦ θεοῦ präexistirt hat, d. h. als der Mensch, dessen menschliches Ich von Gott εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν ἐγένετο, wie das unsrige wieder durch ihn lebendiges πνεῦμα werden soll, Röm. 8, 10. Diess sein Ich constituirendes πνεῦμα ζωοποιοῦν hat er in seinem Erdenleben in dem σῶμα τῆς σαρκός als πνεῦμα ἁγιωσύνης erwiesen. Aber in das σῶμα τῆς σαρκός kam er, von Gott aus Liebe gesandt, selbst schon aus Liebe. Die χάρις Gottes, die sich in seiner Sendung offenbarte, war zugleich seine χάρις, dass er kam, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Vorher war er ἐν οὐρανῷ, als der υἱὸς ἴδιος, Röm. 8, 32, auch Röm. 10, 6, und wir werden ihm im Sinn des Paulus da schon ein σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον zuschreiben müssen, in welchem er εἰκών und δόξα θεοῦ war, wenn schon Paulus nicht direct davon spricht, weil nur die Annahme der σάρξ bei der Erscheinung auf Erden und die Umwandlung seines σῶμα bei der Auferstehung wieder in ein σῶμα πνευματικόν für ihn in Betracht kommt. Es liegt aber nicht bloss in der Consequenz der paulinischen

Anschauung, sondern ist mittelbar auch ausgesprochen in 2 Cor. 8, 9, welche Stelle genau dasselbe sagt, was, nur bestimmter formulirt, Phil. 2. 5 ff.[1]) Als präexistirender hat sich Christus auch pneumatischer Weise in der Alttestamentlichen Theokratie schon erwiesen, 1 Cor, 10, 4.

§ 250. Von Gott zur Erfüllung seines ewigen Gnadenrathschlusses der Erlösung in die Welt gesendet, hat er aus Liebe das Fleisch vom Samen Abraham's als Sohn David's angenommen, und ist damit, der sündigen Menscheit sich gleichstellend, dem Gesetz unterthan geworden.

1. Die Erscheinung Christi in der Welt, von Gott aus Liebe gesendet, Gal. 1, 4; Röm. 8, 3, ist nicht eine Menschwerdung, sondern ein Kommen des himmlischen, pneumatischen Menschen, des Sohns, in's Fleisch. Sie ist eine That seiner sich selbst entäussernden Liebe (2 Cor. 8, 9 *ἐπτώχευσεν δι' ἡμᾶς* = *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, Phil. 2, 7), indem er sich damit seines himmlischen Zustandes in der *δόξα*, der pneumatischen Beschaffenheit seines *σῶμα* entäusserte und dafür die *σάρξ* annahm. Er erschien *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. Diess heisst nicht doketisch, er habe nur einen menschenähnlichen Leib angenommen, oder ein sündloses, unserm sündlichen nur ähnliches Fleisch. Sondern er nahm wirkliches, ganzes, wahres, volles Fleisch an, an dem er dann ja auch in seinem Tod *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν*. Sondern die Sache ist einfach die: im natürlichen Menschen, weil sein Ich von Haus aus blosse *ψυχὴ ζῶσα* und er darum *σαρκικός* ist, geht daraus von selbst, weil die *σάρξ* in ihm herrscht, und ihre natürliche *ἐπιθυμία* zugleich seine ethische *ἐπιθυμία* ist, die Sünde hervor. Christus aber ist schon ein Ich und zwar *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, wie er das Fleisch annimmt; diesem gegenüber erweist sich sein *πνεῦμα* von vornherein als *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Die *σάρξ* ist in ihm nie das das Ich Erfüllende und Beherrschende, was allein die Sünde ausmacht. Er ist daher nur *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας*, wenn er schon wirkliches Fleisch angenommen hat, Fleisch, das in uns sich als *σάρξ ἁμαρτίας* erweist: er aber war von Haus aus nicht in der gleichen Stellung zu dieser *σάρξ*. Dass darin für unser Denken etwas Doketisches liegt, haben wir nicht geltend zu machen: Paulus nimmt es nicht doketisch.

2. Durch seine Erscheinung im Fleisch oder durch die Annahme des Fleisches ist nun Christus als der wahre gottverheissene Abrahamssame, Gal. 3, 16. Röm. 1, 3; 9, 5, *κατὰ σάρκα* David's Sohn, *γενόμενος ἐκ γυναικός*[2]) und *γενόμενος ὑπὸ νόμον*, Gal. 4, 4. *Ὁ νόμος* nämlich ist der Wille Gottes gegenüber der *σάρξ*, dem sich also Christus mit der Annahme der *σάρξ*

---

[1]) Die letztere Stelle wieder nicht mehr von der Präexistenz Christi verstehn zu wollen, wie z. B. Beyschlag thut, ist eine Marotte, die sich nur aus dem Wunsch erklärt, der Verlegenheiten mit derselben los zu werden.

[2]) Wie Paulus sich das Hervorgehen des präexistirenden Urbildes der Menschheit wieder aus dem Schoosse der Menschheit mag vermitteit gedacht haben, kann man sich aus der Parallele 1 Cor. 11, 8 ff. abstrahiren.

ebenfalls unterstellt, und zwar in dreifacher Hinsicht: 1) physisch, indem er die δουλεία τῆς φθορᾶς an seiner σάρξ übernimmt, Röm. 8, 21. 2 Cor. 4, 10; 2) moralisch, indem er die Verpflichtung der ὑπακοή des Fleisches gegenüber den ἐντολαῖς auf sich nimmt und als δίκαιος erfüllt, Röm. 5, 19, und 3) richterlich, indem er den Fluch des Gesetzes über das die Sünde hervorrufende Fleisch an seinem Fleisch, obgleich er selbst in seinem Fleisch persönlich sünd- und schuldlos war, auf sich nahm und ohne Sünde für die Sünde starb, Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21.

§ 251. Nachdem er durch seinen Tod, persönlich sündlos und darum ohne eigene Schuld, die Gerechtigkeit Gottes der σάρξ als solcher gegenüber an seiner σάρξ geoffenbart und erfüllt hat [a]), ist er durch Gottes lebendigmachenden Geist, der die Lebenskraft seines Ich selbst ist, in pneumatisch umgewandelter Leiblichkeit auferstanden und dadurch als der Christus erwiesen [b]). Nun ist er durch seinen h. Geist der Herr der Gemeinde seiner Gläubigen, die sein Leib auf Erden ist, bis zu seiner in Bälde zu erwartenden Wiederkunft, wo er auch sie in den ihm gleichen pneumatischen Zustand der vollen Gotteskindschaft umwandeln wird.

a) Röm. 8, 3; 6, 9. 10. 2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 13; 4, 5. — b) Röm. 8, 10. 11; 1, 3. 1 Cor. 15. — Näheres über die Bedeutung des Todes Christi bei seinem Werk, § 254 ff.

1. Die Auferstehung Christi besteht — genau gefasst — nicht darin, dass er seinen irdischen Leib im Grabe zurücklassend, in einem andern, pneumatischen, überirdisch-sinnlichen Leib im Himmel war, sondern mit seinem Leib, der mit seiner Wiederbelebung durch das πνεῦμα ζωοποιοῦν θεοῦ aus dem fleischlich Irdischen, sarkischen in's Ueberirdische umgewandelt worden, ist er aus dem Grabe hervorgegangen und in den Himmel erhoben. Es ist nicht ein Uebergang in einen andern Leib, sondern eine Metamorphose desselben Leibes aus dem σχῆμα τῆς φθορᾶς, τῆς ἀσθενείας etc., kurz aus der Fleischlichkeit, in das σχῆμα τῆς ἀθανασίας, τῆς ἀφθαρσίας, kurz τῆς δόξης, eine Umwandlung aus einem σῶμα σαρκικόν in ein σῶμα πνευματικόν [1]). Wie sich Paulus bei diesem Umwandlungsprocess des σῶμα speciell den Vorgang mit der σάρξ daran vorgestellt habe, ob dieselbe als Residuum ausgeschieden, oder aufgehoben, aufgezehrt, so zu sagen resorbirt worden sei, das ist wohl sicher im letztern Sinn zu entscheiden, 2 Cor. 5, 4.

2. Christus der Auferstandene ist nun einerseits für seine eigene Person in seinem σῶμα πνευματικόν im Himmel in der δόξα τοῦ πατρός; andrerseits ist er durch seinen Geist in den Seinen. In einzelnen Gläubigen, indem

[1]) Holsten a. a. O. S. 37, stellt den Gegensatz nicht ganz richtig. Der Auferstehungsleib ist weder ein neues σῶμα ἐπουράνιον, noch der frühere verklärte irdische Leib; sondern es ist der frühere Leib, d. h. sein Leib überhaupt, aber dieser verklärt und eben darum allerdings nicht mehr der irdische.

er dadurch ein ihm gleichgestaltiges Leben des Sterbens *τῇ σαρκὶ* und des Lebens *τῷ πνεύματι* wirkt; und sofern es in allen Gläubigen der eine und selbe Geist Christi ist, ist dieser in der Gesammtheit, und diese dadurch sein einheitlicher Leib auf Erden. Für diese Gesammtheit der Gemeinde ist Christus als Geist selbst der sie einheitlich durchdringende Geist, und andrerseits als Einzelperson wieder ihr Haupt, Röm. 12, 4 ff. 1 Cor. 12, 12 ff., 2 Cor. 3, 17.

§ 252. Die später paulinischen Briefe (an die Philipper, Colosser und Epheser) führen diese Bestimmungen der Person Christi noch metaphysisch bestimmter aus. — Christus ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, und als solcher persönlicher Inbegriff und Vermittler der Weltschöpfung, der sich zum Behuf der Versöhnung seiner göttlichen Existenzweise entäussert und die Existenzweise eines irdischen Menschen angenommen hat, und nun, nach seiner Erhöhung, wie an sich selbst die Fülle der Gottheit leibhaftig darstellt und die Macht über alle überirdischen Mächte in sich vereint, so auch auf Erden als Haupt der Gemeinde an dieser einen Leib hat, der als Träger seiner göttlichen Fülle das ganze Universum zur Versöhnung mit Gott in sich zusammen zu fassen bestimmt ist.

Col. 1, 15—20; 2, 9. 19. — Eph. 1, 10. 20—23; 4, 15 ff. 5, 23. — Phil. 2, 5—11, vgl. 3, 20 ff. —

Die christologischen Aussagen dieser Briefe sind die paulinischen Grundgedanken, gegen die Gnosis gekehrt aber selbst in der Form der Gnosis, und dabei mit der bedeutsamen Wendung von Paulus zu Johannes hin, dass das essentielle Menschsein des präexistenten Christus zurücktritt hinter Bestimmungen, die sich mehr dem philonischen Logos annähern, und daher die Erscheinung desselben im Fleisch einen Schritt näher zum Doketismus führen. Diess namentlich in Phil. 2, 5—11. Hier sind drei Subsistenzweisen Christi unterschieden. Die erste ist die Präexistenz in der *μορφῇ θεοῦ*; ob das *ἴσα θεῷ εἶναι* ganz gleichbedeutend damit sei, hängt vom Sinn des *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* ab, ob damit gesagt sein will, dass er etwas nicht festhielt, oder umgekehrt, dass er es nicht anstrebte. Das wollen wir hier nicht entscheiden, und auch das zunächst nur als Frage aufstellen: soll das *ἐν μορφῇ θεοῦ* die einem essentiell göttlichen Wesen zukommende Subsistenzweise bezeichnen, oder den paulinischen Gedanken einer Subsistenzweise des Idealmenschen ausdrücken, das *πλούσιος ὤν*. 2 Cor. 9, 8, als *εἰκὼν θεοῦ*? Die zweite Subsistenzweise ist die *μορφὴ δούλου, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων σχήματι ὡς ἄνθρωπος*. Auch hier nur die Frage: soll diess wirklich genau nur das paulinische *ὑπὸ νόμον γενόμενος*, das *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3, das *ἐπτώχευσεν*, 2 Cor. 9, 8, ausdrücken; oder geht es nicht einen

Schritt weiter zum Doketismus in dem Sinn, dass ein göttliches Wesen Menschengestalt annimmt, nur in den äussern Bedingungen des Daseins, nicht aber in seinem Grundwesen wirklich ein Mensch, wie der paulinische Christus auch als ἄνθρωπος ἐπουράνιος, ist? Die dritte Subsistenzweise ist die Erhöhung über alle Creatur. Der Uebergang von der ersten zur zweiten ist eine κένωσις, Selbstentäusserung, ταπείνωσις, 3, 21; die von der zweiten zur dritten eine ὕψωσις. Wir werden sagen müssen: da bei offenbarem Parallelismus mit den paulinischen Gedanken auf jedem Punkte doch die gleiche Incongruenz hervortritt, so ist diess gewiss nicht bloss eine Incongruenz des Ausdrucks, sondern zugleich eine des Gedankens; was Paulus wohlgefügt von dem präexistenten pneumatischen Menschen sagt, der sich in die σάρξ begiebt, um die in der σάρξ unter dem νόμος Stehenden zu erlösen und mit sich in seinen pneumatischen Kindschaftsstand zu erheben, das hat hier von einem essentiell nichtmenschlichen, metaphysischen, göttlichen Wesen ausgesagt, durch eine unscheinbare Wendung einen Sinn bekommen, in dem allerdings, wenn man ihn näher fassen will, die Kenosislehre sich aufthut. Man darf aber nicht, um dieser den biblischen Boden zu entziehn, die Stelle rationalisirend umdeuten wollen, wie auch Beyschlag wieder gethan hat.

2. Das Werk Christi.

§ 253. Das Werk Christi, in genauer Uebereinstimmung mit der Fassung seiner Person, besteht in der Offenbarung und objectiven Vermittlung der δικαιοσύνη θεοῦ an die sündige Menschheit, zur Verwirklichung des ewigen Gnadenrathschlusses. Es hat, wie die δικαιοσύνη θεοῦ selbst, zwei Seiten: 1) eine negative, die Offenbarung und Verwirklichung der die σάρξ vom Gottesleben ausschliessenden Gerechtigkeit Gottes — in seinem Tod; 2) eine positive, die Offenbarung und Vermittlung des vollen Gotteskindschaftslebens — in seiner Auferstehung.

1. Der Begriff, der dem Paulus aus der innern Verarbeitung seiner eigenen Bekehrung als der eigentliche Angelpunkt für sein christliches Gedankensystem hervorging, ist die δικαιοσύνη θεοῦ. Als specifische Eigenschaft Gottes in der jüdischen Gottesauffassung erweist sie sich darin, dass Gott alles, was seinem Wesen widerspricht, schliesslich auch schlechthin verneint; was ihm aber entspricht, seines Heils theilhaft werden lässt. Diess letztere war aber nach dem jüdischen Standpunkt die δικαιοσύνη des Menschen, die den νόμος erfüllt hat und damit den Menschen als δίκαιος darstellt, so, wie Gott ihn haben will. Mit dieser δικαιοσύνη, der ἰδία δικαιοσύνη, der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου — diess ging dem Apostel an seiner persönlichen Erfahrung als allgemeiner Satz auf — ist es aber nichts. Als von Natur σαρκικός vermag der Mensch sie von Haus aus nicht zu leisten; er kann daher auf

diesem Weg nur die negative, nicht die positive Gerechtigkeit Gottes erfahren. Diess gerade sollte das Gesetz offenbaren, damit an den Tag käme, dass die positive Gerechtigkeit Gottes vielmehr seine reine Gnade sei: nur Gott selbst, der allein Gute, kann geben was vor ihm besteht und ihm entspricht. Die Gerechtigkeit, als Beschaffenheit des Menschen, wo er ist wie er sein soll, wo er vor Gott gilt, ist nur die, welche Gott selbst giebt, ein Zustand, in den Gott ihn aus reiner Gnade versetzt. Auf ein solches Endziel, ein Reich seiner Gnade zu haben, in dem die Fülle seines Wesens sich als Gnade offenbare, hat Gott die Welt geschaffen; ein solches Endziel durch Abraham dem Menschengeschlecht auf den Glauben hin verheissen. Das nachherige Gesetz sollte diess offenbaren, indem es die Erlangung des Erbes für das eigene Verdienenwollen an eine Bedingung knüpfte, die der Mensch von Natur nicht erfüllen konnte. Nachdem nun das Gesetz diese seine negative Bestimmung, diess an den Tag zu bringen, erfüllt hatte, offenbarte Gott selbst seine Gerechtigkeit als reine Gnadenmittheilung seines Erbes. Aber dabei musste auch seine negative Gerechtigkeit zu ihrer vollen Erfüllung kommen; denn mit dem Fluch, den sein Gesetz über alles widergöttliche Wesen ausspricht, ist es ernst gemeint: dieser Fluch muss bis auf die Wurzel erfüllt werden.

2. Diese seine ganze Gerechtigkeit auf die Endvollendung hin zu offenbaren, auf Grund der Erfüllung ihrer negativen Seite auch die der positiven aufzuschliessen, unter Vollziehung des Gerichtes seine Gnade zu verwirklichen, — das war der Zweck der Sendung des Sohns, das ist das Werk Christi, Röm. 3, 21. Diess Werk concentrirt sich in Tod und Auferstehung Christi; daher Paulus bald das Kreuz, 1 Cor. 1, 17, bald die Auferstehung als den Inbegriff des Evangeliums bezeichnet, 1 Cor. 15, 14, bald auch beides zusammenfasst, Röm. 4, 25; 6, 3.

§ 254. a) Die **negative** Seite des Heilswerks Christi hat bestanden in der persönlich sünd- und darum schuldlosen Uebernahme des als Strafe der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünde über die *σάρξ* verhängten Todes an seinem eigenen Fleischesleibe, wodurch er das für den Fleischesmenschen gegebene und geltende Gesetz der Sünde und des Todes durch die Erfüllung des göttlichen Zweckes desselben aufgehoben hat. In Beziehung auf das Gesetz als Gesetz des Todes hat der Tod Jesu speciell versöhnende, in Beziehung auf das Gesetz als Gesetz der Sünde erlösende Wirkung für alle, die an ihn glauben.

1. Die eigentliche Bedeutung des *νόμος*, des göttlichen Willens wie Gott ihn dem Fleischesmenschen geoffenbart hat, positiv im Gesetz des Moses und dann allgemein, liegt darin, dass er *νόμος τῆς ἁμαρτίας* und *νόμος τοῦ θανάτου* ist, — wenn schon an der Stelle, wo die beiden Ausdrücke zusammen vorkommen, Röm. 8, 2, der Exeget mit Recht sagen kann, es sei hier mit dem *νόμος* nicht direct das mosaische Gesetz gemeint.

2. Das Gesetz ist νόμος ἁμαρτίας: es ist τῶν παραβάσεων χάριν gegeben, und zwar nicht sowohl um sie zu verhüten, als um sie an's Licht zu bringen. Ohne die Erkenntniss des Gesetzes wäre die Sünde zwar todt, für's Bewusstsein nicht da, aber doch der Sache nach die herrschende Macht im Fleischesmenschen. Durch sein μὴ ἐπιθυμήσεις bringt das Gesetz zu Tag, was in ihm ist und reizt es vollends zum Ausbruch. Das Gesetz ist da, um alle Welt vor Gott der Sünde zu überführen, Röm. 3, 19. 20. 1 Cor. 15, 56. Gal. 3, 22.

3. Das Gesetz ist aber eben desswegen auch νόμος θανάτου: es offenbart den gerechten Willen Gottes, alles, was ihm widerspricht, von seinem Leben auszuschliessen. Durch das Gesetz kommt der Mensch als ein solcher zum Vorschein um des Fleisches willen, das er in sich herrschen lässt. So gereicht das an sich, als Gottes Wille, gute Gesetz dem Menschen zum Tode, Röm. 7, 10: ὀργὴν ἐργάζεται, Röm. 4, 15. 2 Cor. 3, 6.

§ 255. Die versöhnende Wirkung des Todes Christi besteht darin, dass in seinem persönlich schuldlos an seiner σάρξ übernommenen Tod dem todverhängenden **Fluch** des Gesetzes über die σάρξ, als die Macht der Sünde im Menschen, genug gethan ist für alle, die in der Glaubensaneignung Christi auch sich selbst der σάρξ als herrschender Macht ihres eigenen Lebens für abgestorben achten.

1. Die Versöhnung ist zunächst Sühne des Gesetzes, Erfüllung seines Richterspruchs, Röm. 5, 18. Christi Tod ist ein δικαίωμα, dessen Wirkung, die δικαίωσις, das κατάκριμα aufhebt. Nun näher wie? Am unbestimmtesten ist der Ausdruck, dass Christus περὶ τῶν ἁμαρτιῶν gestorben, Gal. 1, 4. Röm. 8, 3. Näher giebt die Beziehung an, ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν, 1 Cor. 15, 3: nicht bloss wegen, sondern für. Auch diess kann noch beides heissen: allgemeiner, zum Besten; und ganz speciell, anstatt. Dass nicht bloss jenes, sondern bestimmt dieses der Sinn von Paulus sei, sagt schon die Bezeichnung der Wirkung des Todes als Loskauf, ἀπολύτρωσις, Röm. 3, 25. Gal. 4, 5. 1 Cor. 6, 20; 7, 23.

2. Und zwar bestimmt diess Paulus auf zweierlei Weise: einmal auf eine allgemein christliche, von ihm schon vorgefundene und nur weiter ausgebildete, durch Anwendung der Alttestamentlichen Opferidee, so bes. Röm. 3, 24. 25; dahin auch 1 Cor. 5, 7; 11, 25. — Dann aber begründet er diess noch durch eine speciell ihm zukommende Theorie aus seiner Lehre von der σάρξ. Der Tod, den das Gesetz als Ausspruch der negativen Gerechtigkeit Gottes über den Sünder verhängt, geht in letzter Instanz darauf, dass der Mensch die σάρξ zu seiner Lebensmacht hat, die σάρξ aber von Haus aus, als das Nichtgöttliche, als der reale Gegensatz von πνεῦμα, dem Tod verfallen ist. Jedem Sünder verkündet das Gesetz den Tod, weil er die σάρξ in sich herrschen lässt; die σάρξ ist die Todesursache in ihm. Nun hat Christus, der pneumatische Mensch, die σάρξ angenommen, aber sein πνεῦμα ἁγιωσύνης darin bewährt, dass er das Fleisch und damit die Sünde nicht in sich herrschen liess, und so nur ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας war. Persönlich so sünd- und schuldlos und darum vom Fluch des Gesetzes ungetroffen, hat er doch den-

selben an seiner σάρξ auf sich genommen. In seinem Tod trifft das κατάκριμα nicht ihn selbst, sondern lediglich das Fleisch als solches, Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21. Dieses ist so als die Todesursache für den Menschen offenbar, und damit von Christus das δικαίωμα, die Genugthuung für den νόμος als νόμος θανάτου geleistet.

3. Für wen? Für alle, welche die subjective Leistung des Glaubens entgegenbringen, Röm. 8, 4 (worüber dann § 279). Wer glaubt, dass Christus für ihn den Tod an seiner σάρξ übernommen, und sich darum, als Christo angehörend, selbst der σάρξ gestorben achtet, für den ist der Fluch des Gesetzes über die σάρξ nicht mehr da, er trifft ihn nicht. Es ist nicht genau zu sagen, Christus sei an unsrer Stelle gestorben, als ob wir darum nicht auch sterben müssten; vielmehr müssen wir uns den Tod der σάρξ ganz aneignen, erst moralisch, dann physisch: erst dem Fleisch absterben und dann auch an unserm Fleisch den Tod erfahren. Dem Fleisch muss in alle Wege das Seine werden, der Tod. Aber indem das Ich sich aus dem Fleisch zurückgezogen und Christo zu eigen ergeben hat und damit in Christo dem Fleisch gestorben ist, fällt die Schuldforderung des Gesetzes an den Sünder für das Ich weg; indem Christus sie für mich geleistet hat, und das Object, dem sie gilt, das Fleisch an mir, von mir schon dem Tod hingegeben ist und so nicht mehr zu meinem Ich gehört, so hat also dieses an sich selbst nichts mehr, was Object des νόμος τοῦ θανάτου wäre: διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. Röm. 6, 7 ff. 1 Gal. 2, 19.

4. Diese objective Sühne des den Tod verhängenden Gesetzes ist auch eine Versöhnung mit Gott: καταλλαγὴ τοῦ κόσμου, Röm. 11, 15. 2 Cor. 5, 18. 19. Das Trennende zwischen Gott und Mensch ist dadurch aufgehoben. Nicht einseitig in Gott: nicht Gott wird mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt. Aber ebensowenig einseitig im Menschen: der Mensch versöhnt sich nicht mit Gott, sondern lässt sich durch Christum mit Gott versöhnen; genau: Gott versöhnt ihn in Christo mit sich, 2 Cor. 5, 20. Röm. 5, 20. Nämlich so: unter dem Gesetz, so lang also der Mensch unter dem Fleisch lebt, ist zwischen dem Menschen und Gott von Seite des Menschen ἔχθρα, Röm. 8, 7, und von Seite Gottes ὀργή. Durch den Tod Christi ist die σάρξ, aus der die ἔχθρα stammt, als Lebensmacht für den Menschen aufgehoben, und damit die ἔχθρα selbst; und damit auch die ὀργὴ Gottes, von deren Object, der σάρξ, sich der Gläubige im Tod Christi abgetrennt weiss.

§ 256. Die erlösende Wirkung des Todes Christi besteht darin, dass für alle, die das Fleisch als die bisher herrschende Macht ihres eigenen Lebens mit in den Tod Christi begraben achten, mit dem Object des Gesetzes, dem Fleisch, auch das Gesetz selbst, nämlich der Wille Gottes in der Form blossen Verbotes gegenüber dem Fleisch, das als solches nur zur Sünde reizte und sie in ihrer Gottwidrigkeit offenbarte, abgethan und in die Aneignung des Geistes Christi zum innern Geistesgebot der Freiheit aufgehoben ist.

1. Das Gesetz, als νόμος τῆς ἁμαρτίας, reizt den fleischlichen Menschen als Verbot gegen das Fleisch zum Widerstreben, zur Sünde. Dieser Reiz zum

Widerstreben dauert auch im Gläubigen, so lang er im Fleische lebt, fort; daher gilt ihm fortwährend die Aufforderung: lasst die Sünde nicht in euch herrschen, Röm. 6, 12. Diese Aufforderung, welcher vorher, wo der Mensch als σαρκικός nur unter dem Gesetz stand, unmöglich war nachzukommen, Röm. 8, 3, ist nun für den Gläubigen erfüllbar; denn der Mensch ist durch den Tod Christi erlöst, befreit von dem, was ihm die Erfüllung zum voraus unmöglich gemacht hatte. Der Tod Christi nämlich hat objectiv den göttlichen Zweck des Gesetzes erfüllt, nämlich zu offenbaren, dass für den Menschen die Sünde, die ihm den Tod bringt, im Fleische wurzelt. Sein Fleisch mit in den Tod Christi begraben achten, ist nun für den Menschen die Erfüllung und damit für ihn die Aufhebung des Gesetzes. Es war der Wille Gottes gegenüber dem Fleisch; dieses ist nun aber nicht mehr die Lebensmacht im Ich, sondern der Geist Christi: also ist das Ich nicht mehr das Object, dem das Gesetz galt; ihm gilt nur noch der Wille Gottes so, wie er ihm in Christo als Gesetz, d. h. als Norm des Geistes, offenbar ist. Er steht so nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, d. h. unter der Erfahrung der Geistesmittheilung Gottes. In den Gliedern wirkt das Fleisch und damit das zur Sünde reizende Gesetz freilich noch nach; denn da ist keine (magische) Veränderung mit dem Menschen vorgegangen. Aber der inwendige Mensch, ἔννομος Χριστοῦ, 1 Cor. 9, 21, fühlt diess nicht mehr als Stachel der Sünde in sich selbst, sondern nur noch als Pfahl in seinem Fleisch; als Aufforderung, so lang er im Fleische lebt, täglich mit Christo dem Fleisch zu sterben, bes. Röm. 6—8.

2. So weit hat aber der Tod Jesu seine vom Gesetz erlösende Wirkung nur als eine inwendige in dem Gläubigen, der sich das Sterben Christi selbst subjectiv aneignet. Es versetzt ihn aus dem Knechtsverhältniss dem Willen Gottes gegenüber in das Kindesverhältniss. Damit könnte man immer noch verbunden denken, dass die einzelnen Vorschriften des Gesetzes nach wie vor objective Geltung behalten und nun eben freiwillig aus Liebe und nicht mehr aus Zwang gethan werden. So weit konnte auch der Judenchrist sich des Paulus Lehre aneignen. Aber nun geht Paulus noch den entscheidenden Schritt weiter: indem das ganze positive Gesetz nur jenen negativ auf die Gnade vorbereitenden Zweck gehabt hat, dieser aber im Tod Christi erfüllt und ihm genug gethan ist, so ist die ganze Satzung des positiven Gesetzes objectiv abgethan, hat keine Geltung mehr. Das Gesetz, das seinen Zweck am Kreuz Christi erfüllt hat, ist damit selbst an's Kreuz geheftet. Was Wille Gottes sei, hat der Gläubige, ganz unabhängig vom positiven Gesetz, nur aus dem Geiste Christi, d. h. aus sich selbst wie er das πνεῦμα Christi in seinen νοῦς aufgenommen hat, zu lernen. Er ist nicht bloss subjectiv frei in kindlicher Gesetzeserfüllung, sondern auch objectiv befreit von allen objectiven Satzungen des positiven Gesetzes, wie weit das Gesetz des Geistes ihm nicht von innen heraus dieselben rechtfertigt, und nicht die Freiheit zum blossen Deckmantel des Fleisches wird, Gal. 5, 13. 1 Cor. 6, 12 ff.; 8. 9. Nicht nur den Heiden, sondern auch den Juden gehn, um im Glauben an Christum als Kind Gottes zu leben und des Erbes theilhaft zu werden, die Satzungen des jüdischen Gesetzes principiell gar nichts mehr an, sondern nur noch das Gesetz des Geistes, Gal. 2, 19; 3, 23 ff.; 6, 15. — Damit erst

war das Christenthum als die **Aufhebung** des Judenthums in der Erfüllung seines Zweckes und nicht bloss als dessen **wahre Erfüllung** ausgesprochen, und demselben thatsächlich als einem **principiell Neuen** Bahn gebrochen. **Hierin** liegt daher das punctum saliens des paulinischen Gegensatzes gegen das Judenchristenthum.

§ 257. b) Die unmittelbar sich hieran anschliessende **positive** Seite des Heilswerks Christi besteht darin, dass er in seiner **Auferstehung** an seiner eigenen Person geoffenbart und dadurch für alle, die an ihn glauben, es vermittelt und objectiv ermöglicht hat, dass das *πνεῦμα θεοῦ ζωοποιοῦν* die wirksame Gnadenmacht des ewigen Lebens der vollen Gotteskindschaft ist: während des Erdenlebens im Fleisch erst innerlich im Geistesleben des Glaubens, und dann bei Christi Wiederkunft in einem, dem Auferstandenen ähnlichen, auch leiblich geistverklärten Leben.

Röm. 4, 25 (schon Abraham's Glaube hatte im Kern diesen Inhalt und diese Wirkung, v. 17 ff.) Röm. 6, 4 ff.; 8, 10 ff. 2 Cor. 3, 18. 1 Cor. 15.

§ 258. Die **spätern** Briefe sprechen im wesentlichen — auf Grundlage des Vorigen, — die **Allgemeinheit** des Heilswerks Christi noch bestimmter auch als **extensive** Universalität aus: die Briefe mit **Paulus** Namen durch die Ausführung der Idee der Versöhnung von Juden- und Heidenwelt durch den Tod Christi zu der einen, Himmel und Erde versöhnend umfassenden, die in Christo geoffenbarte Fülle der Gottheit in sich darstellenden Gemeinde [a]); der erste Brief **Petri** durch die Lehre von der Heilspredigt Christi auch in der Unterwelt an die ausser ihm Verstorbenen [b]).

a) Col. 1, 19 ff.; 2, 11 ff.; 3, 3. 4. Eph. 1, 20 ff.; 2, 11 ff. Phil. 3, 7 ff. — b) 1 Petr. 3, 18 ff.; 4, 6.[1]) Wie hier der Gegensatz *σαρκὶ* und *πνεύματι* parallel mit *κατ' ἀνθρώπους* und *κατὰ θεὸν* behandelt ist — man mag den Sprachgebrauch rechtfertigen wie man will —, zeigt doch, dass hier Ausdrücke nicht mehr auf ihrem ursprünglichen Boden, auf dem sie gewachsen sind, sondern in unbestimmter Weise als Stichwörter gebraucht werden. So auch 1 Tim. 3, 16, wo bes. das *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* eine schiefe Verwendung des paulinischen Stichworts ist.

---

[1]) Den speciellen Sinn dieser Stellen zu erörtern gehört nicht hieher, indem hier das allgemeine genügt, dass von einem *κήρυγμα* Christi im Jenseits, d. h. jüdisch im Hades, die Rede ist, in Folge dessen die Betreffenden auch dort noch der *δικαίωσις* theilhaft werden konnten wie die, welche im Erdenleben dem Evangelium von Christo glauben. — So scharfsinnig auch neuestens A. **Schweizer** in dem Schriftchen „Hinabgefahren zur Hölle als Mythus“ diese Auslegung bestritten und die von einer Predigt des präexistenten Christus vor der Sündfluth vertheidigt hat, so wird doch eine

§ 259. Die Christologie des Hebräerbriefs. — Dem Hebräerbrief — in Ausführung paulinischer Grundideen nach mehr alexandrinisch allegorisirender Anschauungsweise — ist Christus der Sohn Gottes[a]) als das überweltliche, hypostatische Gegenbild des göttlichen Wesens[b]) und Vermittler der Schöpfung der sichtbaren Welt[c]), der zum Behuf der Erlösung der Menschheit, mit Erniedrigung unter die Engel[d]), sich in die sichtbare Welt herabgelassen, die von ihm wesensverschiedene Erdennatur der Menschheit angenommen[e]), und in reiner Darbringung seines Lebens während der irdischen Schwachheit[f]) in's ewige Heiligthum der obern Welt eingegangen ist[g]), die er dadurch wie für sich selbst als sein verdientes Erbe erlangt[h]), so auch der Menschheit als ihr wahrer Hoherpriester aufgeschlossen hat[i]).

a) 1, 1. 5. 6. 8; 3, 6; 5, 8. — b) 1, 3. — c) 1, 2; 2, 10. — d) 1, 4 ff.; 2, 7. 9. — e) 2, 11. 14. — f) 2, 17. 18; 4, 15; 5, 7; 9, 14. 28. — g) 9, 11. 12. 24. — h) 1, 3. 9; 2, 9; 3, 3; 9, 11. 12. — i) 9, 11 ff.

1) Auch dem Hebräerbrief liegt die Bedeutung Christi specifisch darin ausgedrückt, dass er Sohn ist, gegenüber dem Moses als δοῦλος, 1, 1; 3, 5. 6. Aber dieser präexistente Sohn ist ihm, wie den nachpaulinischen Briefen, über die specifisch paulinische Auffassung, dass er das präexistente Vorbild der dem Menschen als Bestimmung immanenten Kindschaft Gottes und damit der Ur- (modern ausgedrückt der Ideal-)mensch, die präexistirende Idee des Menschen ist, hinausgerückt in die allgemeine Stellung, die der philonische Logos zwischen Gott und Welt einnimmt, als hypostatisch aus Gott herausgesetztes Abbild des Wesens Gottes, als ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, 1, 3, durch den Gott die Welt erschaffen hat und erhält, 1, 2; 2, 10. Was im Alten Testament von Gott gesagt ist, das gilt von ihm 1, 9. 10. Er ist der göttliche Logos, aber noch ohne directe Uebertragung des Wortes; in der Modification, die sich ganz natürlich ergeben musste, wenn ein metaphysischer Begriff aus einer abstracten Weltanschauung auf eine historisch gegebene Persönlichkeit zur Bezeichnung ihres Wesens übertragen wurde. Aus dieser Uebertragung kommt von der historischen Person her für den Logos die neue Idee, dass er in die von ihm geschaffene Welt selbst eingegangen ist und damit sich für eine Zeitlang unter die Engel, die der obern Welt angehörigen πνεύματα λειτουργικά, erniedrigt hat, um der Menschen Bruder zu werden; dass er Fleisch und Blut der Menschheit angenommen und so in menschlichem Kampf mit aller Schwachheit und Versuchung des Fleisches als reines, sündloses, aber mit allen menschlichen

---

rein historische, in keiner Weise dogmatisch influenzirte Exegese bei jenem Sinn bleiben. Uebrigens läge auch bei Schweizer's Sinn eine erweiterte Universalität der Heilspredigt in der Stelle.

Schwachheiten mitfühlendes Glaubensvorbild, 12, 2, das Erbe der obern Welt sich selbst verdient und für die Menschheit erschlossen hat. Im Unterschied von der paulinischen Auffassung ist im Hebräerbrief Christus einerseits ein metaphysisches Wesen gegenüber der Menschheit; andrerseits aber wird von dem in sie eingegangenen das sittlich Vorbildliche seines Glaubenslebens für die Menschheit um so mehr betont.

2. Im Hebräerbrief ist — das macht überhaupt durchweg seine Stellung aus — die wesentlich jüdische Anschauungsweise aber auf höherer paulinischer Potenz und in alexandrinischer Form wiederholt. Wesentlich jüdisch ist es noch, den Menschen Jesus als das reine Vorbild des Glaubens aufzufassen. Bei Paulus ist Christus ein neues Glaubensprincip, Object des Glaubens. Das, was er ist und thut, ist das neue wahre Verhältniss zwischen Gott und Mensch, das er in sich darstellt und durch sich der Menschheit vermittelt. Er ist die Erscheinung und Verwirklichung des Erlösungsprincips und daher das Object für die Glaubensaneignung. Dem Hebräerbrief ist er — und diess ist nun paulinisch über die wesentlich noch jüdische Fassung hinaus — auch ein transcendentes Wesen, das in die irdische Menschheit eintritt, aber um sie dadurch zu erlösen, dass er ihr Vorbild im Glauben ist. Jüdisch ist der Glaube allgemein Vertrauen auf Gott, aus dessen Antrieb das Leben für Gott und damit das Erarbeiten des Heils hervorgehn soll. Bei Paulus ist der Glaube die Aneignung der in Christus aufgeschlossenen Gnade Gottes und als diess die alleinige menschliche Heilsaneignung. Dem Hebräerbrief ist — nach Paulus — der Glaube auch die alleinige Heilsaneignung; aber — doch wieder jüdisch — so, dass nur mit Glauben, dessen vollendetes Vorbild nicht Inhalt Christus ist, der Mensch die obere Welt erstrebt und erlangt. Kurz, Paulus erfasst in Christo ein neues Glaubensprincip gegenüber dem Alttestamentlichen, das auf ihn nur negativ vorbereitet hat. Dass er darum die Person Christi als eine transcendente fasst, das nimmt der Hebräerbrief von ihm auf; aber er fasst diese Person — hierin wesentlich jüdisch — doch wieder auf unter dem Gesichtspunkt des Vorbildes, das nur in voller Realität verwirklicht, was das Alte Testament bloss unvollkommen vorgebildet hat. Nicht dass Paulus diess Vorbildliche ausschlösse: Christus, der ἄνθρωπος πνευματικός, der in der σάρξ sein πνεῦμα ἁγιωσύνης bewährt, ist uns das Vorbild unsrer ἁγιωσύνη; aber diese wird erst möglich in der Glaubensaneignung Christi zum Princip derselben. Diess principiell Neue gerade tritt beim Hebräerbrief wieder zurück, und das in Christo Begründete ist nicht ein wesentlich Neues gegenüber dem Alten, sondern nur eine höhere, vollkommnere Stufe des Alten. So ist im Hebräerbrief die Person Christi eine höhere übermenschliche Person, die dann als Mensch bahnbrechendes Vorbild wird, während sie bei Paulus immer Mensch, aber der Urmensch ist. So auch das Werk Christi: dort die Erfüllung des bloss schattenhaft Vorgebildeten; hier Aufhebung dessen, was nur zur negativen Vorbereitung gedient hat.

§ 260. Christi Werk besteht nun näher darin, dass er durch den vollkommenen Gehorsam, welchen er in der von ihm ange-

nommenen schwachen Menschennatur bewiesen hat als Anfänger und Vollender des Glaubens, allen, die ihm im Glauben nachfolgen, die Ursache des Heils geworden ist[a]); nämlich so: 1) hat er durch die in seinem Tode sich vollendende Gehorsamshingèhung seines Lebens an Gott objectiv ein für alle Mal das wahre reinigende Sühnopfer für die Sünden der Menschheit dargebracht, wovon das Alttestamentliche Opferinstitut nur das schattenhafte Vorbild gewesen war[b]); 2) hat er dadurch die Menschheit von der Macht des Teufels, der sie durch die Sünde in der Gewalt des Todes hatte, befreit[c]), und 3) hat er es ihr dadurch möglich gemacht, im Gewissen befreit von den unfruchtbaren Werken, in lebendigem Glauben ihrerseits dem Vorbild seines Glaubens und Gehorsams folgend ebenfalls der obern Welt und ihrer verheissenen ewigen Güter theilhaft zu werden[d]).

a) 5, 9; 12, 2. — b) bes. 7—9. — c) 2, 14. 15. — d) 4; 9, 14; 11; 12.

1. Im Hebräerbrief ist die Auffassung des Werkes Christi wie bei Paulus durch das Verhältniss zum Alten Testament bedingt. Es ist wie bei Paulus eine Aufhebung des Alten Testaments; aber bei Paulus ist es eine principielle: weil die ganze Alttestamentliche Gesetzesordnung nur den Zweck einer negativen Vorbereitung auf Christum hatte; hier dagegen ist sie nur eine relative und darum selbst noch innerjüdische, weil die Alttestamentliche Ordnung die immer noch positive Bedeutung einer wenn auch erst schattenhaft vorbildlichen Vorbereitung hat.

2. Um der Sünde willen harrt des Menschen ein schreckliches Gericht nach dem Tode, 9, 27; 10, 27. 31. In dieser Furcht des bösen Gewissens vor dem Tode hat der Satan die Macht über ihn, 2, 14. 15. Aber schon im Alten Testament hat Gott neben seinem Gesetz, das seine Strénge offenbart, 2, 2; 10, 28, auch eine positive Verheissung der Sabbatruhe des ewigen Lebens für sein Volk gegeben, 4, 1—9; 6, 12 ff., und eine Versöhnungsanstalt, ein ἱερωσύνη. Aber diese ist eine unvollkommene, die nicht wirklich bewirkt und giebt, was sie darstellt; sie ist ἀσθενής, ἀνωφελής, οὐδὲν ἐτελείωσεν; sie war nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, 10, 1, ein schattenhaftes Vorbild der wirklichen Versöhnung, die nun in Christus erschienen ist. Dieser erst ist als der wahre und vollkommene Hohepriester ein für alle Mal, mit reiner Darbringung seines eigenen Blutes in das wahre éwige Heiligthum versöhnend eingegangen, so dass wir nun Zuversicht haben können, durch ihn versöhnt und gereinigt und ihm nachfolgend ebendahin zu gelangen und der verheissenen Güter der obern Welt theilhaft zu werden. Neben dem Ritus des Versöhnungstages sind es auch die Reinigungs- und Bundesopfer überhaupt, die der Verfasser im Opfer Christi wirksam und real erfüllt darstellt.

3. Während bei Paulus das Opfer Christi, als Aufsichnahme der Vollziehung des göttlichen Todesurtheils an seinem Fleisch, ganz speciell ein eigentliches

stellvertretendes Opfer ist, und gerade hierin, in dem objectiv für uns geschehenden, der Nerv liegt, steht dem Hebräerbrief die ethische Bedeutung des Opfers als reiner Selbsthingebung in fleckenlosem Gehorsam so sehr oben an, dass er bis an die Gränze der Aufhebung des eigentlichen Opferbegriffs kommt. Er überschreitet sie nur darum nicht, weil das ethische Opfer Christi sich ja wirklich in einem Opfertod vollendet hat. Darum kann es der Hebräerbrief, so sehr er das passive Opfer in das active des Gehorsams resorbirt, nicht abstreifen, den Tod Christi als solchen, als Vergiessen seines Blutes, doch auch noch als eigentliches Opfer zu fassen, durch das sich erst wirksam und wahrhaft erfüllt habe, was das Alttestamentliche Thieropfer bloss vorbildlich darstellte, eine sühnende Reinigung derer, für die es dargebracht wird. So ist Christus durch diess wirksame Opfer für die Uebertretungen im alten Bund der Mittler eines neuen geworden, in welchem nun die schon in jenem geschehene Verheissung in Erfüllung gehn kann, 9, 15.

Drittes Kapitel.

Die johanneische Christologie.

1. Die Person Christi.

§ 261. Das Ich Jesu Christi ist der ewig präexistirende θεὸς λόγος; als dieser ist er der υἱὸς μονογενὴς τοῦ πατρός, Vermittler der Weltschöpfung, und in der durch ihn geschaffenen Welt die persönliche Offenbarung des Wesens und Willens Gottes.

Joh. 1, 1 ff.

1. Wir haben hier nicht nach der Aechtheit, will heissen der johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums, sondern nur nach seinem ächten Lehrbegriff zu fragen. Die „gläubigen" Theologen halten es freilich in der Regel umgekehrt; darum kommt denn meistens etwas so ganz anderes heraus. Unter ihnen kommen die ganz Orthodoxen der Wahrheit noch am nächsten; sie fehlen nur darin, dass sie die fertigen kirchlichen Bestimmungen, die sich erst aus Johannes entwickelt haben, schon in diesen zurücktragen. Halb Orthodoxe, wie v. Hofmann, zwingen von der synoptischen Christologie aus der johanneischen schon das weitere auf, dass auch hier die Sohnschaft nur das Verhältniss Christi als Mensch, nicht das metaphysische des präexistenten Ichs Christi zu Gott bezeichnen solle[1]). Vollends aber destillirt die Vermittlungstheologie für die modernen Johannesjünger einen Lehrbegriff heraus, bei dem man grad noch erkennen kann, dass wirklich das Evangelium die Bestandtheile hergegeben hat, aus denen das neue Product präparirt worden ist. Und wer eine neue Methode des Destillationsverfahrens erfindet, der wird als Retter aus dem Bann der alten Auslegung begrüsst[2]).

2. Jesus hatte das Neue in ihm, in welchem er sich als den Christus wusste, als seine Gotteskindschaft ausgesprochen. Das Bewusstsein seiner

---

[1]) Dass nebenbei auch v. Hofmann a. a. O. I, S. 109 ff. im Stande ist zu der abgeschmakten Erklärung zurück zu greifen, der Logos im Prolog bedeute nur den λόγος τοῦ εὐαγγελίου, den, von welchem im folgenden Evangelium die Rede sei, nur um nicht zuzugeben, dass die Neutestamentliche Speculation hier einen Begriff aus der alexandrinischen Philosophie aufgenommen habe, — das ist nur ein Zeichen, wie sehr bei dieser Theologie das Interesse für ihr „Lehrganzes" den Sinn für die einfache Wahrheit überwiegt.

[2]) Vgl. Beyschlag a. a. O. S. 67.

ersten Gläubigen hatte diess zunächst in theokratischem Sinn genommen; später deutete man es auch physisch. Indem Paulus das in Jesu Christo neuerschlossene Kindschaftsverhältniss als eine principiell das alte Gesetzesverhältniss aufhebende neue, als die wahre, von Anfang an bezweckte Gnadenoffenbarung Gottes erfasste, wurde ihm auch ganz consequent die Gottessohnschaft Christi zu einem aller Geschichte vorausgehenden, anfänglichen, transcendenten Verhältniss des vorirdischen Christus als des wahren Menschen zu Gott. Christus, in der Geschichte der persönliche Begründer unserer Gotteskindschaft, ist, weil diese die anfängliche Endbestimmung (wir würden sagen: die immanente Bestimmung) des Menschen ist, der vor der Menschheitsgeschichte als der Urmensch präexistirende Sohn Gottes. Dies neue Princip als eine transcendente Existenz anzuschauen, das war principiell consequent. War aber einmal diese Anschauung des präexistirenden und dann erst in die Geschichte eingetretenen Christus gegeben, — das Princip der menschlichen Gotteskindschaft — der präexistirende Urmensch als Gottessohn —, so gab sich dann das weitere von selbst, dass diese Vorstellung von dem präexistirenden Christus mit einer anderweitig ebenfalls schon gegebenen Vorstellung in eins verschmolz, nämlich mit dem in der hellenistischen Weltanschauung zur Mittlerpersönlichkeit zwischen dem jenseitigen Gott und der Welt hypostasirten göttlichen Logos, für dessen Verhältniss zu Gott ja sogar auch schon gelegentlich der Ausdruck Sohn war gebraucht worden. Wir finden diese Verschmelzung der beiden Vorstellungen — der aus der principiellen Auffassung der neuen Gottesoffenbarung in Jesu erwachsene von dem präexistenten Christus bei Paulus und der der hellenistischen Philosophie angehörigen vom Logos — schon in den nach-paulinischen Briefen und im Hebräerbrief. Gerade weil sich diese Verschmelzung natürlich und von selbst darbot, fällt es den Verfassern der betreffenden Schriften nicht ein, zu unsern, der Späterlebenden, Handen ausdrücklich zu sagen, dass der paulinische präexistente Gottessohn Christus und der Logos sich für sie in eins verschmolzen hätten. Und wenn nun endlich der Verfasser des vierten Evangeliums in seiner Geschichtsdarstellung der Person Jesu Christi als dieses in die Welt eingetretenen göttlichen Mittlerwesens, in den einleitenden Worten, die die Grundzüge des metaphysischen Wesens und Verhältnisses dieser Person Christi zu Gott vorausschicken, kurzweg die philosophische Bezeichnung dafür, den Namen Logos, einführt: so hat er dabei gar nicht die Meinung, dass er damit einen neuen Begriff aufstelle und mit dem historischen Jesus Christus combinire (nur für uns ist er der erste, bei dem uns diese Combination ausdrücklich begegnet); sondern mit dem schon bekannten Begriff deutet er nur in der Kürze hin auf die Grundzüge des richtigen metaphysischen Verhältnisses zwischen Gott und dem, dessen historische Erscheinung in der Welt er darstellen will, damit die Leser den Schlüssel des Verständnisses für das, was er ihnen nun als die Selbstdarstellung dieser Persönlichkeit vorführen will, habe.

3. Man hört oft sagen: Johannes führe den Ausdruck λόγος so gar nicht als einen fremden ein, den er erst erklären und dessen Anwendung auf Christum er rechtfertigen müsse; sondern als einen wohlbekannten, wobei

er voraussetze, es verstehe sich dem Leser von vorneherein von selbst, dass Jesus Christus damit gemeint sei. Ganz wohl. Weiter sagt man: nachher falle es Johannes nicht mehr ein, Jesum irgendwo noch den Logos zu nennen, oder ihn sich selbst so bezeichnen zu lassen. Ebenfalls wahr. Aber geradezu einfältig ist nun die Folgerung hieraus: also könne Johannes mit seinem λόγος nicht den alexandrinischen Logos in die evangelische Geschichtsauffassung einführen und Jesum als diesen menschgewordenen Logos darstellen wollen. Der Logosbegriff ist dem Verfasser selbst eben nichts Fremdes, von dem er das Bewusstsein hätte, dass er es erst von aussen entlehnt und so erst auf Christum übertragen habe; sondern er sieht von vornherein das metaphysische Verhältniss Christi zu Gott im Licht des Logosbegriffs, und nennt diesen nicht um ihn *einzuführen*, sondern nur um den Leser mit diesem Wort gleich von vornherein auf den rechten Punkt zu stellen, von dem aus er das in der folgenden Darstellung von dem Menschen Jesus Erzählte in seinem tiefsten, in's Jenseits zurückreichenden Grunde verstehen könne. Je unmittelbarer es im Glauben des Johannes lebte, dass sein geschichtlicher Jesus Christus nichts andres als der Logos selbst sei, je weniger er sich das erst wie ein moderner Theolog combiniren musste: desto unmittelbarer stellt er ihn eben als den fleischgewordenen Logos dar, und hat keine Veranlassung so zu sagen aus der Rolle zu fallen und gelegentlich sich und den Leser wieder daran zu erinnern, dass der Mensch, den er darstellt, eigentlich der Logos sei; diess tritt aus seiner Darstellung unmittelbar genug entgegen.

4. Man sagt ferner: der johanneische Logos sei doch wesentlich unterschieden von dem *philonischen*. Natürlich: von einem *abstracten philosophischen Begriff*, wie der philonische Logos ist, muss sich wohl die Anschauung einer durch die *Geschichte* gegebenen *Persönlichkeit*, die man im Lichte jenes Begriffes anschaut, nothwendig unterscheiden. Gerade das, was in der wirklich geschichtlichen Person das persönlich Neue gewesen ist, was überhaupt den Ausgangspunkt gebildet und den Anstoss gegeben hat, dass sie überhaupt im Lichte jenes Begriffes aufgefasst werden konnte, das gab jenem Begriff erst seinen concreten Inhalt. Als *religiöses* Verhältniss des *Menschen Jesu* zum Vater tritt auf und ist zu schildern, was auf seinen *metaphysischen Grund* zurückgeführt das Verhältniss des *Logos* zu Gott war. Der gewissenhafte Geschichtsschreiber des Lebens Jesu darf kein Wort aus dem vierten Evangelium *direct* als Selbstzeugniss Jesu citiren: aber schliesslich kann er doch zu der Anerkennung kommen, dass der tiefsinnige Verfasser aus seinem eigenen christlichen Glauben heraus den innersten Nerv des Neuen in Jesu religiösem Selbstbewusstsein getroffen habe, das er nun aber im Licht seiner Speculation so wiedergiebt, dass die *tiefste religiöse Wahrheit* und *gespenstische Unnatur* nicht bloss *mit-* sondern *ineinander* durch das ganze Evangelium durchgehn; — denn das macht in der That den Doppelcharakter dieses wunderbarsten aller religiösen Bücher aus.

5. Wenn endlich Vermittlungstheologen, wie z. B. *Beyschlag*, davon ausgehn, dass im vierten Evangelium ja durchweg der *Mensch* Jesus Christus von sich als Sohn Gottes und von seinem Verhältniss zum Vater spreche, und dass dieser Mensch durchaus nicht *doketisch* gemeint, sondern zugleich

in ächt menschlichen Zügen geschildert sei, um von hieraus rückwärts zu argumentiren, der johanneische Christus sei daher als essentiell menschliches Ich zu fassen, und was dem zu widersprechen scheine, darnach anders auszulegen: so wäre das zwar ganz das richtige Verfahren, wenn es sich darum handelte — und dieser Vermittlungstheologie handelt es sich freilich in erster Linie darum —, was man von unserm Denken aus sich vom vierten Evangelium aneignen könne. Wenn es sich aber darum handelt, was rein objectiv des Evangeliums eigene Darstellung sei — und uns handelt es sich hier nur um dieses — so ist jenes Verfahren eine vom klaren Sinn und Zusammenhang des Ganzen verurtheilte Spiegelfechterei. Hier ist unsere Aufgabe nur, die johanneische Christologie in ihren dogmatischen Grundzügen objectiv treu hinzustellen. — Das Vorige sei nur gesagt, um anzudeuten, wie wir in der Neutestamentlichen Theologie uns zu den fraglichen exegetisch historischen Untersuchungen stellen, deren Resultat für uns jene Grundzüge sind [1]).

§ 262. Dieser θεὸς λόγος ist als σὰρξ γενόμενος, d. h. indem er die Weltexistenzweise eines Menschen angenommen hat, der Mensch Jesus und als dieser der vom Alten Testament bezeugte Menschensohn oder Christus.

1. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Wie die Kirchenlehre entwickelt hat, was in diesem Satz enthalten sei, werden wir später sehn. In welchem Sinn giebt ihn aber der Evangelist? Der λόγος, der als θεὸς ewig jenseits der Welt im Himmel beim Vater war als υἱὸς μονογενής, ist in die Welt und zwar in die Menschenwelt gekommen, indem er zu diesem Behuf, ohne aufzuhören zu sein der er ist, Mensch geworden, d. h. die σάρξ, die real sinnliche Existenzweise eines Menschen angenommen hat. Der Mensch Jesus ist dieser in der σάρξ unter uns wohnende Logos gewesen. Dem Verfasser ist er als diess wirklicher Mensch. Der erste Brief Joh. stellt diese Theorie wie dem Ebionismus gegenüber, der Jesum für einen blossen Menschen nehmend läugnete, dass er Sohn Gottes sei, 1 Joh. 2, 22 ff., so dem Doketismus, der wohl einen Christus annahm, aber nicht Jesum als diesen in real sinnlicher Existenzweise als Mensch, wirklich im Fleisch, erschienenen Christus, 1 Joh. 4, 2. Der Logos ist als Jesus wirklicher Mensch, und hat als solcher reales Fleisch und Blut als sein Fleisch und Blut; darum ist sein Ich auch die Seele, die ψυχή dieser Leiblichkeit, und in dieser Hinsicht ist von ihr auszusagen, was überhaupt von einer menschlichen Seele gilt. Ob diess nach unsern Begriffen nicht doch doketisch sei, haben wir hier nicht zu

---

[1]) Von allen Erörterungen des johanneischen Lehrbegriffs ist immer noch die im Einzelnen sorgfältigste und objectivste die von K. R. Köstlin, während Baur das Verdienst hat, die Composition des Evangeliums aus seinem Lehrbegriff durchsichtig gemacht zu haben. Gegen Einzelnes mag man triftige Einwendungen erheben: die Gründe, Baur's Gesammtauffassung zu verwerfen, liegen jenseits der Wissenschaft. — Vgl. auch die treffliche, lebendige Skizze des johanneischen Lehrbegriffs bei Keim, Leben Jesu. S. 108 ff.

prüfen; noch weniger aber den Johannes so anszudeuten, wie es nns nöthig erscheinen möchte, um nach unsern Begriffen eine doketische Auffassung wirklich rein fern zu halten.

2. Johannes sagt nicht, deutet nicht einmal an, wie er das σάρξ ἐγένετο des Logos vorgestellt wissen wolle; ob er die Vorstellung von der vaterlosen Erzeugung Jesu kenne nud — da diess zweifelsohne der Fall ist — wie er sich zu derselben stelle. Jedenfalls ist ihm Jesus Sohn Gottes nicht darum, weil er vaterlos von Gottes Geist aus dor Jungfrau erzeugt ist; sondern darum, weil er der Logos ist, der in die σάρξ gekommen. Ob er sich nun aber gedacht, dass der Logos diese σάρξ als natürlich oder als übernatürlich erzeugte angenommen, und ob er im letztern Fall diese Vorstellung mit seiner Auffassung so combinirt habe, wie später die Kirchenlehre, die eben beide vorfand, gethan hat; oder ob er sich die Vorstellung von einer Erzeugung, als deron Product doch immer der ganze Mensch gedacht wird, überhaupt fern gehalten habe in diesem Fall, wo es sich ja um die Annahme der σάρξ von Seite eines schon activ existirenden Ichs handelte, — er lässt uns darüber im Dunkeln; aber irgendwie übernatürlich, einzig in ihrer Art, muss er sich die Sache schon vorgestellt haben, da es ja auch ein Fall von ganz einziger Art war; denn das ist jedenfalls nicht seine Meinung, der Logos habe sich nur mit dem natürlichen Menschen Jesus verbunden; sondern entgegen gnostischen Vorstellungen dieser Art ist ihm der wirkliche Mensch Jesus der fleischgewordene Logos selbst.

3. Christus im Munde Andrer bedeutet auch bei Johannes ausdrücklich den Messias der Volkserwartnng: 1, 42; 4, 25. 29; 7, 26. 27. 31. 41. 42; 9, 22; 10, 24; 12. 34. Ihm selbst aber, dem Johannes, ist Jesus der Christus, weil er in seinem prägnanten Sinn der Sohn Gottes, der fleischgewordene Logos ist, was darzuthun den Zweck des ganzen Evangeliums bildet, 20, 31. So sehr ist dem Johannes beides identisch, dass er in der gegen den Doketismus gerichteten Formel den Ausdruck Christus so braucht, dass derselbe in der gewöhnlichen Christusbedeutung gar keinen Sinn hätte, sondern ihn nur dadurch hat, dass der Christus ein überweltliches Ich bedeutet. —

4. Als der Christus ist Jesus auch der erwartete Menschensohn; denn gerade bei Johannes ist der Menschensohn nichts anderes als der solenne — ebon von Daniel her solenne — Name des Christus. Was von diesem erwartet wurde, das kommt, wenn auch in andrer Weise, Jesu zu, weil er als Sohn Gottes auch der wahre Christus ist: 5, 27; 1, 52; 3, 13. 14; 6, 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31. Dass Jesus der Christus oder Menschensohn ist als der Sohn Gottes im johanneischen Sinn und nicht bloss in der Weise der gewöhnlichen Erwartung, das macht, dass vom Menschensohn auch anderes ausgesagt wird, als was der Jude von ihm erwartet; aber desswegen soll der Menschensohn nichts anderes als den erwarteten Christus bezeichnen, soll nicht im Wort selbst etwas Specifisches ausdrücken. All' dergleichen ist hineingelegt.

§ 263. Das Ich des Menschen Jesu, des λόγος σάρξ γενόμενος, ist innerlich in demselben Wesens- und Lebensverhältniss substanzieller Einheit und absoluter persönlicher Abhängig-

keit zum Vater geblieben, das dem λόγος als solchem in der transcendenten Präexistenz zukommt, was sich physisch in den Werken, die seine göttliche δόξα durchscheinen lassen, und ethisch in seiner absoluten Liebeeinheit mit dem Vater erwiesen hat.

1. Dass bei Johannes das persönliche Selbstbewusstsein Jesu das des göttlichen Logos selbst ist, das soll keine „gläubig" modernisirende Exegese abschwächen. Dadurch ist der johanneische Christus so erhaben als Princip und zugleich so gespenstisch als menschliche Person. Er ist sich auf Erden seiner persönlichen Präexistenz in der δόξα τοῦ πατρός bewusst, in die er durch den Tod wieder zurückkehrt: 8, 58; 3, 13; 16, 28; 17, 5. 24.

2. In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Ich Jesu und dem Vater, das in seinem Wesen als Logos beruht, aber in ihm als dem Menschen Jesus sich offenbart, — darin liegt die religiöse Tiefe des vierten Evangelisten. Seine Beschreibung desselben ist doch im Kern die wahre Schilderung des in Jesu aufgeschlossenen religiösen Kindschaftsverhältnisses, nur in Jesu als metaphysisches Wesensverhältniss aufgefasst. Aber wie es zwischen ihm und dem Vater ist, soll es durch ihn zwischen den Gläubigen und ihm und dem Vater sein, d. h.: der johanneische Jesus ist das als Person angeschaute Princip des in dem geschichtlichen Jesus in's Menschheitsleben eingetretenen religiösen Gotteskindschaftsverhältnisses. Die johanneische Auffassung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater ist tiefer, religiös unmittelbarer, wahrer, als die der Kirchenlehre, weil dort das Verhältniss des Sohns als des Logos zum Vater sich unmittelbar zugleich als das des Menschen Jesus zu Gott offenbart, während die Kirchenlehre die verschiedenen Momente, die bei Johannes noch unmittelbarer zusammengefasst sind, jedes für sich vollständig durchzuführen hatte und so unabweislich darauf kommen musste, das Verhältniss zwischen Sohn und Vater in der Trinität unfruchtbarer und abstracter zu fassen. Nicht darin ging die Kirchenlehre von Johannes ab — wie v. Hofmann ihr Schuld giebt —, dass sie das Sohnsverhältniss auf das jenseitige Verhältniss des Logos zum Vater übertrug, — das that schon Johannes; sondern darin, dass sie auf ihrer Fährte, diess Verhältniss für sich zu bestimmen, das andere, das sich bei Johannes unmittelbar darin abspiegelte, das Verhältniss, das sich im religiösen Selbstbewusstsein des christlichen Glaubens verwirklicht, aus den Augen verlor und in ihrer metaphysischen Abstraction aus den Augen verlieren musste.

3. Diess Verhältniss des Ich Jesu (des Logos und des Menschen) zu Gott, ist das der Wesenseinheit und zugleich der absoluten persönlichen Abhängigkeit, so dass nachher Homousianer und Subordinatianer sich mit gleichem Recht auf Johannes berufen konnten. Er ist eben so gut ἴσος τῷ θεῷ, 5, 18; als der Vater wieder grösser ist als er, 14, 28. Denn in allem kommt dem Vater die Initiative zu; er ist die Substanz, die causa sui; der Sohn ist und hat alles nur durch den Vater, 3, 35; 5, 19. 30; 8, 28. 42;

12, 49. 50; 14, 11. Er hat und ist aber auch nichts als diess; er und der Vater sind eins, 10, 30; er ist die Offenbarung des Vaters; wer ihn sieht, der sieht den Vater, 14, 7; er ist persönlich für die Welt, was das substanzielle Wesen Gottes ausmacht, das Leben, das Licht, die Wahrheit.

4. Das Kommen des Logos in's Fleisch ist nicht eine Entäusserung seiner δόξα παρὰ τοῦ πατρὸς sondern vielmehr eine Offenbarung derselben in der Welt, welche nur so weit verhüllt ist, als es unmittelbar in dem σάρξ-sein liegt: es ist nicht eine κένωσις, sondern nur eine, und zwar eine sehr durchsichtige κρύψις. —

Geistig, ethisch-religiös ist das Verhältniss Jesu zum Vater die Offenbarung seiner Sohnschaft und darin der δόξα Gottes in der Welt, 17, 4; 1, 14. Er erweist in seiner Liebeeinheit mit dem Vater sich als die Offenbarung des Vaters, dessen Wesen die Liebe ist. Darum ist diese Liebeeinheit auch nicht blosse moralische Uebereinstimmung, sondern substanzielle Lebensgemeinschaft, wie sie durch ihn auch die Gläubigen mit Gott verbinden soll, 17, 10 ff. 21 ff.

Auch physisch ist in Jesu, dem λόγος σάρξ γενόμενος, die dem λόγος zukommende δόξα τοῦ πατρὸς nur in einen ganz durchsichtigen Schleier gehüllt, so dass sie für alle erkennbar ist, die sie erkennen wollen und sich nicht als Kinder der Finsterniss mit Hass abwenden vom Licht, das unter ihnen erschienen. Die ἔργα sind σημεῖα seiner δόξα, um derentwillen wenigstens glauben sollte, wer seinem geistigen Selbsterweis in seinen Worten für sich allein, ohne zu sehn, noch nicht zu glauben vermag: 2, 11; 5, 17 ff.; 10, 32, 37. 38; 11, 4. 40; 14, 11; 15, 24. —

Nur die volle unmittelbare Erscheinung seiner δόξα ist während seines Weilens im Fleische verhüllt. Diese Hülle nimmt aber vollends sein Tod hinweg. Darum ist die Stunde seines Todes gerade die Stunde seiner δόξα: einmal schon, weil sein Tod der vollendende Beweis seiner Liebe ist, 15, 13; 14, 31; 8, 28; dann, weil Jesus in ihm erweist, dass er die Macht hat sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen 10, 17. 18; und endlich, weil er dann in die volle δόξα τοῦ πατρὸς zurückkehrt, die er vor seiner Erscheinung im Fleisch hatte. Seine Erhöhung an's Kreuz war in Wahrheit seine Erhöhung zur Herrlichkeit, 13, 31; 17, 1 ff.; 16, 28; 12, 27 ff.; 3, 14; 7, 39.

§ 264. Mit dem Tod, in welchem er sein Erdenleben dem Fürsten der Welt freiwillig für die Welt hingegeben [a]), ist er in seine ewige, nun auch für die Welt bezeugte und dereinst auch vor ihr sich offenbarende göttliche Herrlichkeit zurückgekehrt [b]).

a) 10, 15 ff.; 12, 31; 14, 30. — b) 13, 3. 32 ff. 17, 1 ff; 16, 28. 7 ff.

Dem Johannes war die Auferstehung Christi mit den leibhaften Erscheinungen vor den Jüngern zur Wiederbelebung ihres Glaubens vor seiner Erhebung zur himmlischen Herrlichkeit gegeben. Er hebt sie nicht auf: aber sie hat ihm als besonderes Moment nicht mehr diese Bedeutung. Der Tod selbst schon ist die Rückkehr des Logos zu der Herrlichkeit des Vaters, zu der er auch die Seinen nachzieht. Daher ist er die Auferstehung und das Leben, der persönliche Sieg über den Tod, 11, 25. Allein die Wieder-

vereinigung seines Ich mit dem in der Verklärung umgewandelten Leib ist dem Johannes nur ein gegebenes, aber seiner eigenen Anschauung nicht essentielles Moment, das er zwar nicht aufhebt, aber bis zur völligen Durchsichtigkeit vergeistigt. Daher in den Abschiedsreden bei der Ankündung des Wiedersehns das persönliche Wiederkommen nach der Auferstehung und das in der Sendung des Geistes stets ineinander übergehn, 14, 19; 16, 16 ff. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind nur für die Seinen wesentlich gewesen, und auch für sie nur, sofern sie nicht glaubten ohne zu sehn, 20, 29; für ihn selbst waren sie eigentlich nur ein Aufenthalt in der Rückkehr zum Vater, 20, 17.

2. Das Werk Christi.

§ 265. Das Werk Christi ist die unmittelbar aus dem Wesen seiner Person hervorgehende Wirkung seiner ganzen Erscheinung in der Welt. Es besteht darin, dass er das wahre, ewige, substanziell göttliche Leben, das er persönlich ist, indem er es in seiner Person in der Welt offenbart, zugleich auch allen denen aufgeschlossen hat, die es in ihm anerkennen und durch den Glauben an ihn eins mit ihm werden.

Schon Paulus erfasst Jesum Christum als das persönliche Princip dessen, was in ihm und durch ihn der Welt aufgeschlossen ist. Als diess präexistirt er vor seiner Erscheinung in der Welt, und seine Erscheinung ist die Vollziehung des im Wesen seiner Person enthaltenen göttlichen Rathschlusses; sein Werk ist die natürlich mit dieser Erscheinung sich vollziehende Wirkung seiner Person. Aber bei Paulus concentrirt sich das Werk auf Tod und Auferstehung des pneumatischen Menschen, der die σάρξ der sündigen Menschheit angenommen, aber sich auch während des Lebens in der σάρξ als der pneumatische Mensch erwiesen hat. Bei Johannes dagegen sind alle Momente der Erscheinung des Logos im Fleisch zugleich unmittelbar auch Momente seines Werkes. Hier ist Jesus als der λόγος σάρξ γενόμενος vollends nichts als das in seine Wirksamkeit in der Welt persönlich eingetretene göttliche Princip.

§ 266. Jesus hat das ewige Leben, das er persönlich ist, dessen Wesen in der substanziellen Lebenseinheit mit Gott besteht und sich im Sieg über Welt, Sünde und Tod erweist, durch seine gesammte Selbstdarstellung — durch seine Selbstbezeugung, durch die ἔργα seiner δόξα und durch seine Liebe, die sich in seiner Selbstaufopferung vollendet hat — der Welt geoffenbart und persönlich aufgeschlossen. Die Erlösung von der Welt und die versöhnende Vereinigung mit Gott ist daher für den, der

ihn annimmt, Wirkung der ganzen Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch.

1. Dadurch, dass der Logos, das göttliche Licht und Leben für die Welt, als Jesus persönlich in sie eingetreten ist, um sich für sie aufzuschliessen und sich ihr mitzutheilen, tritt für alle, die ihn als diess aufnehmen, die Wirkung ein, dass er auch in ihnen, die bis dahin in und von der Welt gewesen sind, sich als das Leben aufschliesst, durch das sie jetzt zwar noch in der Welt, doch nicht mehr von der Welt sind, sondern als Kinder Gottes die Welt überwunden haben und frei von ihr sind, 1, 12; 3, 16; 17, 11 ff. 1 Joh. 5, 4.

2. Die Selbstdarstellung Jesu als des in der Welt und für die Welt erschienen Logos besteht: 1) in seinem Selbstzeugniss, dass er diess sei, der Sohn, der nichts als den Vater offenbart, 3, 31 ff.; 8, 14. 54. 55; 12, 44. 2) Dass diess Selbstzeugniss aber wahr sei, erweist er durch die ἔργα, die ihm der Vater gegeben, und secundär durch das Zeugniss der Schrift bis auf die μαρτυρία des Täufers herab, 5, 31 ff.; 10, 25. 3) Sein Hauptzeugniss aber ist seine Liebe, in der er sich hingebend des Vaters Wesen in der Welt offenbart, so dass, wer diese in ihm erkennt, den Vater in ihm erkennt und allerdings der äussern Werke nicht bedarf, sondern seinem unmittelbaren Selbstzeugniss glaubt, und nur wer des Teufels ist, ihn nicht erkennen und anerkennen will, bes. 8, 28 ff.; 10, 11 ff; 7, 17.

§. 267. Die aus der Welt erlösende Wirkung der Erscheinung des Sohnes Gottes in der Welt concentrirt sich aber in seinem Tode: indem er in diesem, als einer freien Selbsthingebung, sowohl seine sich selbst mittheilende Liebe als auch zugleich seine Macht über den Fürsten der Welt und über den Tod ganz geoffenbart, und durch die Hingebung seines Blutes die Seinigen Gott geeignet und geweiht hat. — Was endlich die Erlösung noch speciell an seinen Tod knüpft, ist das, dass erst durch diesen das bis dahin einzeln-persönlich in ihm beschlossene ewige Leben entbunden und Gegenstand der persönlichen Aneignung zum Keim ewigen Lebens auch für Andre geworden ist.

1. Der Tod Jesu, für ihn selbst die Vollbewährung seiner Liebe und seiner Macht über die Welt, hat eben desswegen zur objectiven Wirkung für die in der Welt, die ihn annehmen, ebenfalls die Befreiung von der Macht der Welt und ihres Fürsten. Speciell ist sein Tod eine Versöhnung für die Sünde. Diese Auffassung des Todes Christi ist dem Johannes schon als allgemein christliche gegeben und er spricht sie als solche allgemein aus: Christus ist das Lamm Gottes, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, 1, 29; 1 Joh. 1, 9; er ist ὁ ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν, 1 Joh. 2, 2; 4, 10. Diess aber, dass Christus für uns, für unsre Sünden gestorben ist, als der Hirt sein Leben für die Schafe gelassen hat, 10, 11, führt Johannes nicht

sowohl nach der Idee der Rechtfertigung aus, mit der Paulus den Gesetzesstandpunkt vom Gesetz selbst aus aufgehoben hat, als nach der Idee der Reinigung: Christus ist der Priester, der sich für die Menschheit ἁγιάζει, 17, 19, vor Gott sich rein darstellt und durch sein Blut uns ἁγιάζει, 1 Joh. 1. 7, so dass wir vor Gott von aller Sünde gereinigt erscheinen, 1 Joh. 1, 9.

2. Durch einen andern Gedanken knüpft Johannes unmittelbar an den Tod, was Paulus an die Auferstehung: der Logos ist die persönliche ζωή; so lang er in der σάρξ lebt, ist diess Leben in ihn eingeschlossen; durch seinen Tod wird es entbunden zur Mittheilung auch an Andre, 12, 24 ff. Damit hängt die mystische Rede vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes zusammen, c. 6; ferner die emphatisch betonte Thatsache, dass bei seinem Tode Wasser und Blut aus seiner Seite geflossen, 19, 34; und endlich, dass der Geist, bis dahin ἐνδιάθετος, durch seinen Tod προφορικός wird, 7, 39; 16, 7.

§ 268. Zum Werk des Sohnes Gottes auf Erden gehört, als Kehrseite der Erlösung, die von selbst mit seiner Erscheinung sich vollziehende κρίσις τοῦ κοσμοῦ, indem ein jeder, welcher sich dem in ihm sich offenbarenden Leben verschliesst, damit von selbst als dem widergöttlichen Elemente der Welt und des Todes verfallen sich herausstellt und ihm dadurch vollends anheimfällt.

1 Johannes nimmt die Idee des messianischen Gerichts aus der supranaturalen jenseitigen Anschauung, ohne diese aufzuheben, 5, 28 ff., in die geistige Gegenwart zurück; es ist nicht ein besonderer Endact, sondern der von selbst erfolgende Effect der Erscheinung des Logos in der Welt. Daher heisst es einerseits, er sei nicht gekommen zu richten, 3, 17; 12, 47; 8, 15, und andrerseits wird ihm doch wieder das Gericht zugeschrieben, 5, 22 ff.; 8, 16; 9, 39. Die Art, wie die ungöttliche Welt das in ihr erscheinende göttliche Licht aufnimmt, ist selbst schon das thatsächliche Gericht über sie: wer den Sohn nicht aufnimmt, auf dem bleibt, nun offenbar, der Zorn Gottes, 3, 19 ff.; 8, 38 ff. Diese Scheidung erscheint in ihrer Vollendung im Tode Jesu. Der ἄρχων τοῦ κόσμου, als dessen Werkzeuge die Juden erscheinen, 8, 44, und besonders Judas, 13, 2. 27, thut hier sein Letztes an ihm; aber er kann ihm nichts anhaben, 14, 30; denn Jesus giebt ihm sein Leben freiwillig, 10, 18. Jesu Tod ist sein Sieg, 16, 33, und der Satan ist hinausgeworfen, 12, 31; darum das Wort, mit dem Jesus stirbt, τετέλεσται, 19, 30, in der vollsten Bedeutung zu nehmen ist von seinem Erlösungswerk in der Welt.

§ 269. Der Sohn Gottes, durch den Tod in seine ewige Herrlichkeit beim Vater zurückgekehrt, verherrlicht sich nun auch in den Seinen und durch sie in der Welt, indem er die lebendige Vermittlung der Liebegemeinschaft zwischen ihnen und dem Vater

bildet, und durch die Sendung des Geistes sich in ihnen und durch sie der Welt bezeugt.

Der Tod Christi ist seine Rückkehr in seine uranfängliche δόξα beim Vater im Himmel, 17, 5, wo er nun wieder ist wie vordem, 1, 18; 3, 13; 13, 31. 6, 62. Aber der Welt gegenüber ist nun seine δόξα offenbar: δοξάζεται in den Seinen. Sie sind durch das Band der Liebe substantiell mit ihm und in ihm mit dem Vater verbunden, wie er mit dem Vater eins ist, 14, 20 ff. 17, 21 ff. Einerseits ist es der Sohn unmittelbar selbst, der sie in diese Lebenseinheit aufnimmt; andrerseits geschieht es durch die Sendung des Geistes als einer besondern göttlichen Hypostase, des ἄλλος παράκλητος, 14, 26, gemäss dem Wesen der Vorstellung, die neben der geistigen Fassung, nach welcher der Logos selbst in den Seinen sich aufschliesst und mittheilt, ihn dann auch wieder persönlich ihnen gegenüber anschaut und daher sein immanentes Wirken wieder besonders vermittelt fassen muss.

§ 270. Der h. Geist, als der nach der Rückkehr des Sohnes zum Vater von diesem gesendete παράκλητος *(advocatus)* ist eine eigene Hypostase göttlichen Wesens. Er setzt das Werk des Sohnes auf Erden fort, indem er einerseits in den Gläubigen das Leben der Liebeeinheit mit Vater und Sohn begründet und vollendet, und andrerseits durch sein überführendes Thatzeugniss von Jesu als dem Christus, oder dem in's Fleisch gekommenen Sohn Gottes, das strafende Gericht über die Welt fortführt.

1. Bei Johannes vollendet sich der Process der Hypostasirung des Geistes. Sein Grundbegriff bleibt derselbe: er ist die von Gott ausgehende, in der Welt das gottgewollte Leben wirkende Lebenskraft (§ 190). Als von Gott dem Menschen gegeben, um in ihm das in Jesu persönlich aufgeschlossene wahre Gottesleben zu wirken, ist er für den Menschen Gabe, δωρεά bei Paulus, und χρίσμα bei Johannes, 1 Joh. 2, 20. 27; aber zugleich dem menschlichen Ich gegenüber für sich gefasst, wird er leicht als ein eigenes göttliches Ich vorerst vorübergehend personificirt, und dann als Hypostase fixirt. Das erstere noch bei Paulus, wo der Geist das die Gotteskindschaft Constituirende im Ich der Person Christi ist; das letztere von Johannes an, sobald das im Sohnsverhältniss zu Gott stehende Ich Christi selbst ein hypostatisch fixirtes göttliches Ich ist. Und zwar tritt der Geist als diess, und für die Gläubigen als ἄλλος παράκλητος hervor, nachdem Christus selbst als παράκλητος, 1 Joh. 2, 1, durch den Tod in seine persönliche Transcendenz zurückgekehrt ist, 7, 39; 16, 7.

2. Nun tritt der Geist in demselben Verhältniss zu Vater und Sohn, wie der Sohn zum Vater, in eigene Function ein, indem er nichts anderes zum Inhalt hat als was Vater und Sohn, aber die Function des Sohnes in der Gemeinde als eigene Person wiederholt und fortführt. Als Geist der Wahrheit, 14, 17; 15, 26, giebt er in den Jüngern, für die Jünger und durch

die Jünger Zeugniss, dass Jesus der Christus, der Sohn ist. Der ungläubigen Welt gegenüber ist sein Vorhandensein ein überführendes Zeugniss, das die κρίσις Christi fortführt, 16, 8 ff. — Für die Gläubigen ist er das Princip ihres Kindschaftslebens, der göttliche Same, aus dem sie als Kinder Gottes geboren werden, 3, 5 ff., was für den Einzelnen zugleich an die Taufe geknüpft erscheint, 3, 5, vgl. 19, 34 ff.; 1 Joh. 5, 6. Er führt die Gläubigen in der rechten Erkenntniss des Sohnes weiter, in Ausführung dessen, was der Sohn selbst im Fleische gelehrt hat, 14, 16 ff., 16, 13 ff.; er lehrt jeden falschen Geist beurtheilen und abweisen, 1 Joh. 2, 20 ff.; 4, 1 ff. Er ist auch die Macht der Sündenvergebung 20, 22 ff.

§ 271. Die Vollendung des Werkes Christi aber wird in der äussern Offenbarung seiner ewigen Sohnesherrlichkeit eintreten; diese wird in der Erhebung aller, die an ihn glauben, zum vollen ewigen Leben in der Einheit mit dem Vater und dem Sohn und damit zugleich in dem Endgerichte der Welt bestehn.

So sehr Johannes die transcendenten Anschauungen der ζωὴ αἰώνιος, der Auferstehung und des Gerichts in die geistige Gegenwart zurücknimmt, so dass die verklärte Leiblichkeit, diess bei Paulus so wesentliche Moment, bei ihm zurücktritt: so hebt er doch all' diese übersinnlich-sinnlichen, transcendenten Anschauungen nicht auf; nicht nur, weil sie ihm im christlichen Glauben als wesentliche Bestandtheile gegeben sind, sondern weil es von vornherein im Wesen der Vorstellung liegt, den wenn auch zur völligen Durchsichtigkeit vergeistigten sinnlichen Rahmen doch festzuhalten. Auferstehung und Gericht, wie sehr religiös-ethische Processe in der Welt, sind doch zugleich auch noch äussere Endvorgänge, 5, 21—29; 6, 54. Der erste Brief Johannis weicht daher nicht vom Evangelium ab, wenn er, 2, 18, aus der Gegenwart der vielen ἀντίχριστοι auf die Nähe der ὥρα ἐσχάτη schliesst, und die Endanschauung 1 Joh. 3, 2, ist auch die nothwendige Endanschauung des Evangeliums [1]).

[1]) Es ist ebenso unpsychologisch als unhisterisch, wenn Scholten, das Evangelium nach Johannes, S. 351, den vierten Evangelisten wegen seiner geistigen Auffassung die sinnlichen Anschauungen ganz abstreifen lässt.

III.

Die Verwirklichung des christlichen Heils in der Menschheit.

§ 272. Der ewige Heilsrathschluss Gottes ist in Jesu, als dem Sohn Gottes und Alttestamentlich verheissenen Christus, in die zeitliche Erfüllung eingetreten. Diess in Jesu geoffenbarte und aufgeschlossene Heil soll nun auch in der Welt an der Menschheit verwirklicht werden. Und zwar zunächst auf dem Boden und unter der Voraussetzung der natürlichen Welt: — die biblische Soteriologie. Wie es aber seinen ewigen Grund in Gott hat, so muss es auch ein ewiges Ziel haben, eine Vollendung, in der sich der göttliche Endzweck der Weltschöpfung überhaupt erfüllt: — die biblische Eschatologie.

Erstes Kapitel.

Die Einwirkung des Heils in die natürliche Menschheit.

Die biblische Soteriologie.

1. Die Bedingungen der Heilserlangung für den Menschen.

§ 273. Das Heil geht als reine Gnade von Gott aus und ist als solche in Jesu Christo der Menschheit aufgeschlossen. Allein der Mensch hat, wie ja sein Verderben zugleich auch seine eigene Schuld Gott gegenüber ist, seinerseits doch auch Bedingungen zu erfüllen, unter denen er allein des Heils in Christo theilhaft wird. — Diess die allgemeine Grundlage.

§ 274. Schon nach Alttestamentlicher Grundlehre kommt dem Menschen nur die Aneignung, nicht die Bewirkung des Heils, des Lebens in der Gottesgemeinschaft zu, sowohl in Beziehung auf den Einzelnen als auf das Volk Gottes. Vielmehr geht das Heil bei der allgemeinen Sündhaftigkeit immer von der Gnade Gottes aus (vgl. § 186).

§ 275. Gerechtigkeit giebt wohl Anspruch auf den im Gesetz verheissenen Segen Gottes als Lohn. Aber der Sünde gegenüber — und diese ist ja allgemein — sind Reue und Bekehrung die Bedingungen, durch welche der Mensch zwar nicht selbst die Aufhebung der Sünde und damit das Heil bewirkt, aber unter denen er von Gottes Gnade Vergebung der Sünden und das Heil empfängt.

Dass Gesetzeserfüllung auch die Erlangung der göttlichen Verheissungen in Aussicht habe, ist die mit dem Gesetz verbundene Grundanschauung des Alten Testaments. Aber es ist Gottes Gnade, die das Volk Gottes erwählt und ihm mit dem Gesetz die Verheissungen gegeben hat; es ist auch die Gnade allein, welche die Sünde vergiebt und tilgt, und darum auch als

Voraussetzung für die Erlangung der Sündenvergebung Reue und Bekehrung zum Gehorsam verlangt: Am. 5, 14. 15. Dan. 4, 24. Prov. 16, 6. Jes. 55, 7; 57, 15. 16. Ez. 11, 19; 33, 11 ff. Jer. 31, 31 ff. Ps. 32 und 51.[1])

§ 276. Auch die Opfer und übrigen sühnenden Cultusacte der Theokratie bewirken nach dem Sinn des Gesetzes die Sündentilgung nicht, sondern sie sind nur Thatbekenntniss der für ihre Erlangung nothwendigen Gesinnung. Allein da sie vom Gesetz positiv vorgeschrieben sind, so blieb 1) auch für die prophetische Predigt von der Universalität des Heils doch der Rahmen dieser positiven Theokratie die nothwendige Bedingung für die Antheilnahme, und 2) lag es für das unfromme Bewusstsein allezeit unvermeidlich nahe, den Opfern als solchen sühnende und den Werken des Gesetzes als solchen heilverdienende Wirkung zuzuschreiben, — was sich daher nothwendig zur Werkgerechtigkeit des Judenthums ausgeprägt und in der natürlichen Steigerung zur Satzungsheiligkeit des Pharisäismus sich vollends in's Gegentheil vom Geist der Alttestamentlichen Lehre veräusserlicht hat.

1. Durch das ganze Alte Testament geht daher der Gegensatz zwischen der geistigen, religiösen und der äusserlich statutarischen Auffassung des Opfers. Durchgängig bekämpfen die Propheten den fleischlichen Sinn, der mit Opfern etc. alles meint gut gemacht zu haben. Sie gehn in ihren Aeusserungen bekanntlich bis zur scheinbaren Verwerfung der Opfer selbst, sofern diese dazu verführen: Hos. 6, 6. Joel 2, 12. Jes. 58, 5; 1, 10 ff. Es ist aber nicht ihre Meinung, die Opfer und was sonst jeweilen zu ihrer Zeit sich schon als gesetzliche Vorschrift an das alte Gesetz des Moses angelegt hatte, wirklich zu verwerfen; sondern überall ist es nur gegen den Sinn gerichtet, der sich durch die Opfer die Bekehrung erspart glaubte, so wenig als die Propheten das Institut der Beschneidung verwerfen wollten, wenn sie schon auf die Beschneidung der Herzen, als die allein Gott wohlgefällige hinweisen: Jer. 4, 4. 5 Mos. 10, 16; 30, 6. Darum konnten sie aber auch der Häufung der Opferbestimmungen im Gesetz und diesem Sinn nicht wehren, vgl. Jer. 7, 21 ff.

2. Es ist aber hier nicht der Ort, diesen Veräusserlichungsprocess der Alttestamentlichen Gesetzesreligion geschichtlich weiter zu verfolgen. Es liegt in der Natur der Sache und wiederholt sich daher überall, wo die Religion den Charakter der äusserlichen Gesetzlichkeit annimmt. Selbst der die Rechtfertigung aus Gnaden annehmende Glaube entgeht diesem Schicksal nicht, in's Gegentheil seiner selbst, in ein gutes Werk, umzuschlagen, sobald er in eine Glaubenssatzung verfestigt wird.

---

[1]) Vgl. Lutz, bibl. Dogm. S. 158. ff.

§ 277. Die Lehre Jesu nach den Synoptikern. — Als Bedingung des Evangeliums verkündet Jesus den Sündern: 1) *μετάνοια*, reumüthige Abkehr der Sinns von der Sünde und überhaupt von der Gottentfremdung; 2) *πίστις*, demuths- und vertrauensvolle Hinkehr zu der in ihm dem reuigen Sünder als sündenvergebende Gnade entgegenkommenden Vaterliebe Gottes; — was beides sich in dem daraus hervorgehenden Thun des Gesetzes Gottes als des Willens des himmlischen Vaters bewahrheiten soll.

1. *μετάνοια* ist Umkehr des Sinns, des *νοῦς*: also ein Innerliches, nicht bloss ein äusseres Ablassen von bösen Werken sondern Umkehr der *καρδία*, Fühlen dessen, was zum Heil fehlt, ein Insichgehn und so zur Erkenntniss seiner selbst, zur Erkenntniss der Sünde kommen und sie bereuen, Leidwesen über sie empfinden. Daher das Evangelium vom Himmelreich nicht den Gerechten sondern don Sündern, d. h. denen, die sich dafür erkennen, nicht den Gesunden sondern den Kranken gilt, den *πτωχοῖς τῷ πνεύματι* (ob nun dieser Zusntz ursprünglich, oder erst erklärend hinzugesetzt sei), den *πενθοῦσιν*, den nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, Mt. 5, 3 ff.; 9, 12 u. par. Luc. 15.

2. Die Grundbedeutung von *πίστις* ist Vertrauen, das den Halt des eigenen Verhaltens in dem sucht, dem es vertraut: weder ein blosses Fürwahrhalten eines Objects, abgesehn von seiner Wirkung im Subject; noch eine blosse subjective Ueberzeugungstreue, abgesehn von einem Object für dieselbe. Die Hauptmomente der *πίστις* in der synoptischen Lehre Jesu sind immer einerseits Demuth, die ihr persönliches Nichtverdienst erkennt, und andrerseits eben darum Vertrauen auf die Gnade. Darum als Muster von Glauben gerade der heidnische Hauptmann von Kapernaum und das kananitische Weib, Mt. 8, 5 ff.; 15, 21 ff. u. par. Bald wird kein Object des Glaubens genannt; dann ist es die Glaubensgesinnung überhaupt, die aus dem Vertrauen auf das Object des Glaubens hervorgeht. Bald ist es allgemein Gott und seine Gnade; bald speciell Jesus als der Christus, in dem die Gnade Gottes dem Menschen entgegen tritt. Dass der Tod Jesu im Munde des lebenden Jesus nicht speciell als Object des Glaubens genannt wird, liegt in der Natur der Sache. Aber wie sehr es auch unberechtigter Dogmatismus ist, die nachherige apostolische Auffassung des Opfertodes Jesn direct in die synoptische Lehre Jesu hinein zu interpretiren, so ist immerhin das mehr im Sinn und Geist des Evangeliums zu sagen: da der Glaube im Munde Jesu die vertrauensvolle Hingebung an seine Person und ungetheilte Nachfolge bedeute, so schliesse diess doch auch die Nachfolge in den Tod, die selbstverleugnende Hingebung seines natürlichen Ich in den Tod in sich, also im Kern doch auch das, was Paulus dann ausdrücklich als den Inhalt des Glaubens an den Tod Christi beschreibe, wenn schon als Object des Glaubens der stellvertretende Tod Christi noch nicht ausgesprochen sei, — es ist mehr im Geist des Evangeliums, diess zu sagen, als, wie oft hölzern genug geschieht,

die apostolische Lehre vom Glauben an den Tod Christi als eine Alteration der reinen Lehre Jesu darzustellen, weil Jesus selbst diess nicht gelehrt habe.

3. Weil im Munde Jesu der Glaube die demuths- und vertrauensvolle Hingebung an die dem Sünder sich aufschliessende Gnade und Vaterliebe Gottes bedeutet, so ist es nur scheinbar, wenn in einzelnen Aussprüchen etwas Anderes als die subjective Bedingung für die Heilserlangung genannt wird. Aus dem Zusammenhang und Geist ergiebt sich immer, dass das genannte nicht etwas vom Glauben Unabhängiges, sondern vielmehr als Erweis des Glaubens gefasst wird. So das Thun der Gebete, Mt. 7, 21 ff.; 19, 16 ff. u. par. An der erstern Stelle wird gerade das Thun des Willens des Vaters gegenübergestellt, wie dem blossen Herr Herr sagen, so auch dem Thun von blossen Werken; es setzt also den Glauben an Gott als Vater mit allem, was dieser in sich schliesst, voraus. Und an der zweiten Stelle soll ja die Verweisung auf das Halten der Gebete vom Aeussern auf's Innere und hier auf die Erkentniss dessen, was fehlt, hinleiten, und die Forderung, alles hinzugeben um einen Schatz im Himmel zu haben, tritt ausdrücklich als Forderung völliger Hingebung an Jesum auf: ein dem Menschen aus sich Unmögliches, das erst durch Gott möglich wird, wie ja auch das rechte Bekenntniss des Glaubens an Jesum als Offenbarung des Vaters, nicht als Frucht von Fleisch und Blut bezeichnet wird, Mt. 16, 17. — Wo weiter die Liebe als die Bedingung der Sündenvergebung erscheint, da ist sie nicht etwas, das derselben vorausgeht, sondern vielmehr aus dem Glauben an die Sündenvergebung als natürliche Frucht des Dankes hervorgeht, Luc. 7, 36 ff. Und ebenso, wenn die Vergebung gegen Andere als die nothwendige Bedingung der Vergebung von Gott genannt wird, Mt. 6, 14; 18, 21 ff.: so geht nicht jene voraus und verdient diese; sondern ohne jene verscherzt nur der Mensch diese, weil dann die innere Bedingung für diese nicht da ist.[1])

§ 278. Der **Urgemeinde** galt als Bedingung zum Antheil an dem in Jesu aufgeschlossenen messianischen Heil: 1) der Glaube als bussfertige Anerkennung Jesu als des Christus; 2) die Taufe als Bekenntnissact dieses Glaubens beim Eintritt in die Gemeinde, und 3) die Werke des Gesetzes und Glaubens: diese Werke nämlich einerseits nicht bestehend in einem bloss äusserlichen Thun des im Gesetz und in der Satzung Gebotenen — diess gegenüber dem pharisäischen Judenthum —, aber andrerseits auch nicht bloss in freiem Erweis der Glaubensgesinnung — diess erst in unreflectirter natürlicher Nachwirkung des Judenthums, dann

---

[1]) Wo — wie es namentlich bei Lucas mit der Armuth und der ἐλεημοσύνη der Fall ist, 6, 20; 11, 41; 12, 43 — ein äusseres Thun (oder Leiden) wie abgelöst von der innern Glaubensgesinnung als verdienstliches Werk erscheint, da haben wir eines der sichersten Kriterien, dass der in der christlichen Gemeinde wirkende jüdische Sauerteig alterirend auf die Auffassung und Ueberlieferung der Worte Jesu eingewirkt hat.

oppositionell festgehalten gegen Paulus —: sondern als an und für sich nothwendiger, aber im Bewusstsein der Sündenvergebung durch Jesum und in der Zuversicht der baldigen Ankunft des Himmelreichs freudig geleisteter Liebegehorsam gegen die von Gott nun einmal seinem Volke gegebenen positiven Gebote der Theokratie, von welchen die Gemeinde nur nach und nach, der Macht der Thatsachen nachgebend, erst die Gläubigen aus den Heiden und dann auch sich selbst entbinden zu dürfen sich überzeugen lernte (vgl. § 228).

§ 279. **Paulus** dagegen erkannte von vornherein aus seiner eigenen Heilserfahrung und als unmittelbare Consequenz seiner Auffassung von Christi Person und Werk, als die alleinige und ausschliessliche, darum für alle Menschen, Heiden wie Juden, ganz gleiche subjective Bedingung für die Erlangung des in Christo aufgeschlossenen Heils: den Glauben an Christum, d. h. das jedes eigenen Verdienstes sich begebende Vertrauen rein auf die in Christi Person und Werk thatsächlich geoffenbarte und angebotene Gnadenerfüllung der göttlichen Verheissung. Als diess Vertrauen ist der Glaube einheitlich: 1) der Erkenntnissact der Anerkennung der objectiven Wahrheit des Evangeliums von der Gnadenoffenbarung Gottes in Christi Person und Werk; 2) der Gefühlsact der Subjectivirung dieser objectiven Wahrheit zur Bestimmtheit des eigenen Ich durch die Gnade, und 3) der Willensact der Selbstbestimmung des Ich aus dieser subjectivirten Gnadenoffenbarung zur Verwirklichung ihres Inhalts zum eigenen Leben in der Gnade.

1. Das Specifische der Lehre des Apostels Paulus vom Glauben besteht darin, dass Form und Inhalt desselben nicht äusserlich zu einander stehn, sondern sich unmittelbar decken, so dass die subjective Wirkung unmittelbar aus dem objectiven Inhalt hervorgeht. Der Glaube ist bei Paulus der einheitliche Geistesact des ganzen menschlichen Ich, der als das Correlat der göttlichen Offenbarung, und zwar ganz specifisch der Offenbarung in der Person Christi, diese subjectivirt. Was durch den Glauben im Ich gewirkt wird, das wirkt die sich offenbarende Gnade selbst; aber der Glaube ist das Sich-aufschliessen des Ich für diess Wirken der Gnade in ihm. Wir haben bei Paulus den ächten umfassenden Grundbegriff des religiösen Glaubens in der durchgeführten Einheit all seiner psychologischen Momente (§ 46), erfüllt mit dem Inhalt der christlichen Offenbarung, wie Paulus diesen bestimmt. Darum ist ihm der Glaube die alleinige und ganze, die in sich einheit-

liche Aneignung des Heils. Dadurch erst ist die neue Offenbarung in Christo wirklich neues Glaubensprincip, d. h. das Christenthum eine neue Religion; während dem Judenchristenthum der neue Glaubensinhalt, der Glaube dass Jesus der Christus sei, nur zum alten Lebensverhältniss zu Gott theils reformirend theils erfüllend hinzukommt, aber ohne es in ein wesentlich neues aufzuheben.

2. Man muss, um die paulinische Lehre vom Glauben richtig zu fassen und zu würdigen, die psychologischen Momente desselben in ihrem innern Zusammenhang mit ihrem Object, der Offenbarung, analysiren.

a) Die πίστις, das πιστεύειν, ist vorab ein Ueberzeugtsein; allgemein, 1 Cor. 11, 18; von religiöser Ueberzeugung überhaupt, 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 1, 24; Ueberzeugung aus Vertrauen gegenüber dem Schauen, 2 Cor. 5, 7. 1 Cor. 13, 12. Speciell nun aber ist Glaube Vertrauen auf eine göttliche Zusage rein als solche, ohne natürlich menschlichen Grund, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι. Diess ist nun allumfassend und vollständig mit dem Inhalt des christlichen Glaubens der Fall: es ist der Glaube an die Gnadenerfüllung der ἐπαγγελία Gottes, nachdem doch der νόμος den Menschen überführt hat, dass er aus sich die im νόμος dafür gestellte Bedingung schlechterdings nicht erfüllen kann und vielmehr nur die ὀργή Gottes verdient und zu erwarten hat. Da hat Gott aus Liebe in der Sendung seines Sohnes seine δικαιοσύνη geoffenbart, ihr δικαίωμα in Christi Tod für die Menschheit vollzogen und in Christi Auferstehung durch die Kraft seines aus dem Tode lebendigmachenden Geistes das Leben, das aus ihm ist, für die aufgeschlossen, die Christi Tod für die Sünde zum eigenen Tod für dieselbe aneignen. Diese Gnadenaufschliessung Gottes in Christo ist das Object des christlichen Glaubens. Auch der vorbildliche Glaube Abraham's ist nicht bloss ein vages Analogon dieses Glaubens, sondern hat wesentlich denselben Inhalt, Glaube an die gottverheissene Kindschaft durch den aus der νεκρωσις τῆς σαρκός gegen alle menschliche Hoffnung lebendigmachenden Geist Gottes, Röm. 4.

b) Das Ueberzeugtsein von dieser objectiven Wahrheit ist zugleich deren Subjectivirung zur Bestimmtheit des eigenen Ich, zum Gefühl derselben an sich selbst, als eines Versetztseins durch die göttliche Gnade aus dem Tod in dem, wofür Christus gestorben, in das Leben, das Christus an sich geoffenbart hat, Gal. 2, 19 ff.

c) Da aber das Ich noch ἐν σαρκὶ lebt, so ist diess wie einerseits Gnadenerfahrung, so auf der andern Seite zugleich auch ein Willensact des Ich, diess von der Gnade ihm Subjectivirte nun auch in seiner Selbstbethätigung zu erweisen. Sich durch die Gnade in Christo der Sünde gestorben und Gott lebend selbstbewusst zu sein, ist unmittelbar, da der Mensch doch noch factisch in der σάρξ lebt, ein Sterben mit Christo und ein Leben für Gott: das Ueberzeugtsein im Glauben von der Gnade ist zugleich ein Leben in der Gnade. So lebt im subjectiven Glauben an die Gnade in Christo diese selbst oder Christus im Ich. Dieses ist daher im Glauben eine καινὴ κτίσις. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. In dieser Glaubensaneignung Christi eignet sich der Mensch unmittelbar die Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes an, das Christus für ihn genugthuend abgethan: er ist frei vom Gesetz als Satzung und frei vom Fluch des Gesetzes, — wovon dann nachher.

3. So ist der **einheitliche** Geistesact des Glaubens, als Sichaufschliessen des ganzen Ich für die Gnade Gottes in Christo, die **alleinige** und **alles umfassende** subjective Heilsbedingung, weil er die reale Aneignung des objectiven Heilsprincips selbst ist. So wenig die *μετάνοια* etwas der *πίστις* vorausgehendes ist, sondern vielmehr in concentrirtester Form, als Sterben mit Christo, das eine Moment derselben, eben so wenig folgen die Werke (nämlich die, von denen allein noch die Rede ist) als etwas anderes nach; sondern sie gehn als Früchte aus dem Glauben hervor, Gal. 5, 22; das *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* ist der Erweis des *εἶναι ἐν πνεύματι*. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, Gal. 5, 14, und in ihr erweist sich der Glaube wirksam, Gal. 5, 6.

§ **280.** Auch der **Hebräerbrief** fasst — nach Paulus — den Glauben als die alle andern Bedingungen in sich schliessende Grundbedingung für die Erlangung des Heils; er verbindet aber gleichwohl damit nicht den specifisch paulinischen sondern den allgemeinen Begriff von Glauben, als einer festhoffenden Zuversicht auf die von Gott verheissene, durch Christum aufgeschlossene und demnächst zu erwartende, jetzt noch unsichtbare ewige obere Welt, von der diese sichtbare nur das vergängliche vorbereitende Abbild ist. Diese Glaubenszuversicht giebt nämlich die nothwendige Geduld und Ausdauer, in lebendigem Gehorsam nach dem Vorbild Christi, des Anfängers und Vollenders des Glaubens, jener obern Welt theilhaft zu werden (§ 260).

Die Definition des Glaubens, 11, 1, belegt durch eine Wolke von Zeugen, die im Vertrauen schon auf die Alttestamentliche Verheissung der künftigen Welt Grosses gethan; wie viel mehr soll der Glaube an die in Christo aufgeschlossene Erfüllung vermögen. Ohne Glauben ist es nicht möglich, Gott zu gefallen, 11, 6, aber in dem abgeschwächten Sinn, dass man ohne den Glauben an Gottes Vorgeltung sich nicht ernstlich darum bemühen würde. Dem Glauben im **gewöhnlichen** Sinn legt der Verfasser die umfassende Bedeutung bei, die in Wahrheit doch nur dem **paulinisch** gefassten Glauben zukommt. Auch hier wieder: der Verfasser eignet sich **paulinische** Resultate in wesentlich **judenchristlicher**, nur alexandrinisch idealisirender Weise an. Man vergleiche den **Hebräerbrief** mit **Paulus** auf der einen, und mit **Jacobus**, 2, 14 ff. auf der andern Seite.

§ **281.** Bei **Johannes** dagegen ist — wie bei Paulus, nur modificirt durch seine Christologie — der **Glaube** schon seinem Wesen nach die Eine Bedingung des Heils, als der einheitliche innere Act der Subjectivirung seines Objects, des Sohnes Gottes, des in der Welt erschienenen wahren Gotteslebens. Der Glaube beginnt mit einem Zug Gottes im Menschen*), in Folge dessen

dieser in Jesu den Sohn Gottes, das im Fleisch erschienene wahre Leben erkennt[b]), anerkennt[c]), annimmt[d]), und durch die Liebevereinigung mit ihm aus dem Element der Welt in das Gottes und des wahren ewigen Lebens versetzt, oder aus dem Geist ἄνωθεν zum Kind Gottes geboren wird[e]). Dieser innere Act wird aber erst durch die zugleich auch sinnlich-mystische Aneignung Christi im Wasser der Taufe und im Geniessen seines Fleisches und Blutes vollendet[f]).

a) 6, 44. 65; 7, 37. — b) 17, 3. 1 Joh. 2, 13; 4, 16. — c) 6, 47; 3, 21; 5, 40; 17, 8. — d) 8, 12; 10, 4. — e) 1, 12 ff.; 3, 3. — f) 3, 5; 6, 29—58.

1. Auch bei Johannes decken sich, wie bei Paulus, Wesen und Wirkung des Glaubens: er ist die Aneignung des Sohnes Gottes, und dieser wirkt daher im Gläubigen selbst, was sein eigenes Wesen ist, die Kindschaft Gottes und das ewige Leben. Nur wird diess ohne die paulinische Auseinandersetzung mit dem Gesetz, die Johannes schon hinter sich hat, sondern direct in Form substanzieller Liebevereinigung mit dem Sohn ausgeführt, durch welche die Gläubigen nicht mehr von der Welt, sondern aus Gott geboren sind und als diess die Welt überwunden haben: 20, 31; 17, 3. 7 ff. 1 Joh. 4, 2. 14 ff.; 5, 1. 4 ff.

2. Die Glaubensaneignung des Sohnes Gottes ist aber zugleich an Taufe und Mahl des Herrn geknüpft, welche sie nicht bloss symbolisch darstellen, sondern zugleich mystisch vermitteln: die Taufe und die Geburt aus dem Geist, 3, 5; das Geniessen des Fleisches und Blutes des Menschensohns, 6, 53. Beides zusammen, Wasser und Blut, fliesst aus des Gekreuzigten Seite, 19, 34 ff.: der plastische Ausdruck dafür, dass das in ihm eingeschlossene Leben nun Gegenstand der Mittheilung ist, 1 Joh. 5, 6.

2. Das Heilsleben des Einzelnen.

§ 282. **Die Lehre Jesu nach den Synoptikern.** — Durch den Glauben an sein Evangelium erhält der reuige und bussfertige Sünder die Vergebung der Sünden: was er als Ruhe in seiner Seele, als selige Gewissheit des Himmelreichs und als Freudigkeit, ungetheilt für dasselbe zu leben und den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen, erfährt.

Die Heilungen sind in der evangelischen Erzählung Zeichen und (für uns) Symbole dessen, was dem Menschen auf den Glauben hin zu Theil wird: Vergebung der Sünden und Heil: Mt. 9, 1 ff.; 11, 28 ff. Das Himmelreich, das Jesus als der Christus dem Gläubigen aufthut, ist immer zugleich ein gegenwärtiges inneres, höchstes Gut und ein künftiger Zustand; und zwar auch diess letztere doppelt: eine Aufgabe, die erfüllt sein will, die aber,

wer das Himmelreich als gegenwärtiges schon hat, mit ungetheilter Freudigkeit erfüllt, und ein Vollendungszustand, der kommt: in den Gleichnissen vom Reich Gottes als Schatz im Acker, als Perle, Mt. 13, 44 ff. Am Reich Gottes hat der Mensch ein Höchstes, in dessen Besitz er Alles hat. Der Schatz im Himmel schliesst beides unmittelbar in sich, das Gegenwärtige und das Künftige, Mt. 6, 19 ff.; und ebenso bezeichnet das μακάριος in den Seligpreisungen mit einander einen gegenwärtigen innern und einen künftigen auch äussern Zustand.

§ 283. Die Aufgabe des Lebens für das Himmelreich, und damit der sittliche Charakter des Reiches Gottes auf Erden, besteht in der ungetheilten Hingebung der Seele an den himmlischen Vater und seinen Willen. Das irdische Leben mit all seinen Gütern hat seinen wahren Werth darin, dass es ein von Gott temporär anvertrautes Mittel zur Erfüllung des Berufes für das Himmelreich ist; in sich selbst aber, ohne diesen Zweck, hat es nicht nur keinen Werth, sondern wird zum täuschenden Fallstrick des Verderbens; daher die Selbstverleugnung im natürlichen Leben das Erlangen des wahren Lebens ist. — Jede äussere Werkgerechtigkeit und jede Lohnsucht Gott gegenüber ist von diesem Leben für das Himmelreich ausgeschlossen.

1. Die ungetheilte Hingebung, Mt. 6, 19 ff.; in den Gleichnissen vom Schatz und der Perle, Mt. 13, 44; in den Reden von der Nachfolge Jesu, Luc. 9, 57 ff.; 18, 18 ff.; 14, 25 ff. u. par.

2. Die Bedeutung der äussern Güter des Lebens als Mittel für das Reich Gottes: in den Gleichnissen von den Talenten, Mt. 25, 14 ff., vgl. Luc. 19, 11 ff., vom ungerechten Haushalter, Luc. 16, 1 ff. Aber dem unendlichen Werth der Seele gegenüber sind sie nichtig, Luc. 12, 16 ff. Mt. 10, 28; 16, 26; und darum täuschender Betrug: ἀπάτη τοῦ πλούτου, Mt. 13, 22; 19, 23 ff.; daher μαμωνᾶς ἀδικίας, Luc. 16, 9. Die Selbstverleugnung im natürlichen Leben ist der Gewinn des wahren Lebens, Mt. 16, 25; 10, 37 ff.; 19, 21 ff.; 20, 22.

3. Die Aufhebung aller Werkgerechtigkeit beruht darauf, dass das äussere Gebot der Satzung und des Gesetzes in den rein geistigen und unbedingten Willen des himmlischen Vaters aufgehoben, und damit zugleich der Werth jeder sittlichen Handlung (wie auf der andern Seite die Sünde) nur im Innern des Menschen gesucht wird: Mt. 5, 21—48; 6, 1—18; 7, 21—23; 15, 1 ff. u. par. Die Aufhebung der Lohnsucht: Mt. 20, 1 ff. Der Ausdruck μισθός für göttliche Vergeltung des menschlichen Thuns entspricht allerdings unmittelbar dem Gesetzesstandpunkt; aber so wenig die Aufhebung dieses Standpunktes die Verneinung der Vergeltung in sich schliesst, so wenig umgekehrt jenes Wort den Standpunkt des Lohndienstes; — aber leicht hängt er sich immer wieder daran an, wie in der stark jüdisch nachgedunkelten Stelle Mt. 19, 27 ff.

§ 284. Im Glauben der **Urgemeinde** erhält der getaufte Gläubige in der Gabe des h. Geistes das Pfand der Sündenvergebung, den freudigen Antrieb zu der rechten Gesetzeserfüllung und eine alle Anfechtung der Welt überwindende Zuversicht des künftigen Erbes.

Apg. 2, 38. 47; 3, 19; 4, 31; 10, 36. 45; 15, 11. — Bei Jac. 1, 25; 2, 12, ist *ὁ νόμος ἐλευθερίας* ein dem Paulus abgenommenes Stichwort, das seinen vollen Sinn erst aus dem von Jacobus gerade bekämpften paulinischen Lehrbegriff her hat, bei Jacobus dagegen seine Rechtfertigung nur darin findet, dass auch hier das Gesetz in das Eine Gebot der Liebe concentrirt ist und in seiner Erfüllung die Seligkeit in Aussicht hat. Vgl. die Schreiben an die sieben Gemeinden, Apoc. 2 u. 3; 14, 12 ff.; 22, 7. 14.

§ 285. **Paulus** führte seine Lehre vom Heilsleben in Christo aus seiner persönlichen Heilserfahrung und in genauer Uebereinstimmung mit seiner Auffassung von Person und Werk Christi mit principieller Schärfe aus, im Gegensatz gegen die nur relativ vom Judenthum sich unterscheidende Auffassung des Judenchristenthums.

§ 286. *Ὁ ἄνθρωπος δικαιοῦται ἐκ πίστεως.* — Indem der Mensch an die objective Gnadenerfüllung der *δικαιοσύνη θεοῦ* in Tod und Auferstehung Christi glaubt, wird sie ihm durch die Gnade Gottes für ihn selbst zu Theil; er wird durch dieselbe thatsächlich — jetzt nach dem inwendigen Menschen, bei der Parusie auch nach dem äussern — in dasjenige Verhältniss zu Gott versetzt, welches in der *ἐπαγγελία* schon verheissen, unter dem *νόμος* aber an die Bedingung eigener Gerechtigkeit, der Gesetzeserfüllung, geknüpft und darum für ihn als *σαρκικὸς* unerreichbar gewesen war, jetzt aber in seiner Glaubensaneignung des Werkes Christi, wodurch das Hinderniss des *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ του θανάτου* objectiv aufgehoben ist, ihm geschenkt wird, so dass er durch Gott nun ist wie Gott ihn haben will. — Diese Gnadenmittheilung der *δικαιοσύνη θεοῦ* an den Menschen, die *δικαίωσις*, hat, wie ihre objective Erfüllung im Werk Christi (§ 253 ff.), zwei Seiten: die negative, die *καταλλαγὴ* als *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, und die positive, die *υἱοθεσία*.

§ 287. Das negative Moment der *δικαίωσις* besteht darin, dass die göttliche Gnade für den Gläubigen den in Christo für ihn

erfüllten *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, der den fleischlichen Menschen nach Gottes Gerechtigkeit vom Heil ausschliesst, aufgehoben hat. Diess ist 1) in Beziehung auf den *νόμος τοῦ θανάτου* die Vergebung der Sünden, die objective Entledigung vom Sündenfluch, was vom Gläubigen subjectiv als *καταλλαγή* und *εἰρήνη*, als Versöhnung mit Gott, und 2) in Beziehung auf den *νόμος τῆς ἁμαρτίας* die *ἀπολύτρωσις*, die Erlösung von der Sündenmacht, was von dem in Christo dem Fleisch abgestorbenen und dem Geistesleben Christi eingepflanzten Ich des Gläubigen als Befreiung einmal von der nur dem *σαρκικὸς* geltenden Satzung des Gesetzes und dann von dem Widerstreben des *σαρκικὸς* gegen den pneumatischen Willen Gottes erfahren wird.

1. Bei der paulinischen *δικαίωσις* ist logisch zu unterscheiden, aber dann als eins zusammenzufassen, was objectiv von der göttlichen Gnade geschieht, und was darum subjectiv vom Gläubigen erfahren wird. Die *δικαίωσις* ist weder etwas bloss objectives, dem Ich des Menschen transcendent bleibendes, noch etwas bloss subjectiv empfundenes; sondern beides: weil das erstere, darum auch das zweite. Die objective *χάρις* wird dem Gläubigen subjectiv zu Theil als in ihm wirkende Kraft und als erfahrene Wirkung dieser Kraft.

2. Die *δικαίωσις* ist objectiv göttliche Aufhebung des Sündenfluchs für den Gläubigen, weil Christus dem *νόμος τοῦ θανάτου* für ihn genug gethan und denselben damit zugleich für ihn abgethan hat, Gal. 3, 13. Röm. 8, 3. 4, mit dem, dass das pneumatische Ich selbst seine *σάρξ*, auf der jener Fluch des Gesetzes ruht, mit in den Tod Christi dahin giebt. Es selbst, das gläubige Ich, wird daher von demselben nicht mehr betroffen: es hat Vergebung der Sünden. Diesen Ausdruck, *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* haben nun zwar gerade die vier Hauptbriefe nicht, sondern nur Col. 1, 14; dagegen haben sie die Sache nach all ihren Momenten. Das *κατάκριμα* über die *ἁμαρτία* ist an der *σάρξ* Christi für den Gläubigen vollzogen und lastet daher nicht mehr auf diesem, Röm. 8, 1. 34; diese objective *καταλλαγή* wird auch subjectiv als solche, als *εἰρήνη*, als von Gott aufgeschlossene Gnade erfahren, Röm. 5, 1. 10. 11. Unter dem Gesetz war alle *καύχησις*, nämlich auf das eigene Thun, ausgeschlossen, Röm. 3, 27; jetzt aber ist sie aufgeschlossen, nämlich das Rühmen der Liebe Gottes, Röm. 5, 2; 8, 31—39.

3. Diese *καταλλαγή* und *εἰρήνη* in Beziehung auf den Sündenfluch hat aber erst darin ihre volle Verwirklichung und Wahrheit, dass die *δικαίωσις* zugleich in der Gnadenaufhebung der Knechtschaft der Sünde besteht, in der Aufhebung des *νόμος τῆς ἁμαρτίας* für den Gläubigen. Der *νόμος* war der Wille Gottes, wie er der *σάρξ* gegenübertritt, negativ, verbietend, daher zur Sünde reizend. Indem das Ich des Gläubigen in der Glaubensaneignung von Tod und Auferstehung Christi aus dem Leben der *σάρξ* in das Leben des *πνεῦμα* versetzt ist, ist nun aber der *νόμος* für diess pneu-

matische Ich nicht mehr da, und zwar in doppeltem Sinn: für's erste gilt die äussere Satzung desselben diesem nicht mehr, Röm. 7, 6. Gal. 2, 19; 3, 25 ff.; 5, 1; 6, 15. 1 Cor. 7, 23; 6, 12; 8; 9, 19 ff.; für's zweite wird der Reiz znm Widerstreben, den das Gesetz im Fleische hervorruft, nun von dem nicht mehr fleischlichen Ich auch nicht mehr als sein eigener Widerspruch empfunden, sondern nur noch als etwas ausser ihm selbst an seiner *σάρξ* haftendes, das es daher, selbst in die Freiheit d. h. in die Geistesübereinstimmung mit Christo versetzt, unter den Gehorsam Christi zu bringen vermag, — was dann die weitere Aufgabe der Heiligung ausmacht: Gal. 2, 19. 20; 5, 16—18. 24. Röm. 7, 4—6. 25; 8, 2 ff.; 6, 6 ff. 1 Cor. 6, 19. 20. — Daran schliesst sich nun unmittelbar das positive Moment der *δικαίωσις* an.

§ 288. Das positive Moment der *δικαίωσις* besteht in der *υἱοθεσία*, in der Versetzung des Gläubigen in den von Gott ihm ewig bestimmten, in Christo, dem Sohn Gottes, geoffenbarten und durch sein Werk ihm aufgeschlossenen Gnadenstand der Kindschaft Gottes. In diesem hat er schon jetzt, im Erdenleben, an dem lebendigmachenden Geist Gottes die wirksame Kraft der Erneuerung seines eigenen Geistes zu einem wahren Leben im Geiste, das, in Gottes Gnade frei, die Welt überwindet und zugleich das Pfand ist und den Grund in sich schliesst für das dereinstige vollständige Erbe der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

1. Die *υἱοθεσία* ist die göttliche Erklärung znm Kind und damit zum Erben der Verheissung, der *δόξα τῆς ἐλευθερίας τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*, und zugleich die factische Versetzung in den Zustand der Kindschaft, durch die Ertheilung des Geistes Christi, als Einpflanzung in seine Auferstehung: Röm. 6, 3 ff. 8, 11 ff. Gal. 4, 5 ff. 2 Cor. 3, 6. 17. — Diess Leben im Geiste Christi oder in der Kindschaft ist darum *ἐλευθερία*, 2 Cor. 3, 17, weil das *πνεῦμα τοῦ κυρίου*, das objectiv Bestimmende in dem durch dasselbe erneuerten Ich, zugleich auch die subjectiv wirksame Macht in ihm ist. Das *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος*, Röm. 7, 6, ist nur des Gegensatzes wegen ein *δουλεύειν* genannt, in Beziehung auf die Aufgabe, die *σάρξ* im Gehorsam des göttlichen Willens zu halten, was jetzt, da der Mensch nicht mehr selbst *σαρκικὸς* ist, ein Werk seiner Freiheit in Christo ist. Diess freie Leben im Geist ist das Leben *κατ' ἐξοχήν*, das Gott und der eigenen Geistesbestimmung entsprechende Leben, Röm. 8, 10.

2. Aber dieser Kindschaftszustand ist noch nicht vollständig: wir sind noch *ἐν τῇ σαρκί*, Gal. 2, 20, und damit kommt das Leben erst dem *πνεῦμα* zu; *τὸ δὲ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν*. Röm. 8, 10. Die Versetzung in die volle *υἱοθεσία*, in die *δόξα τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* ist von denen, welche jetzt erst die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* haben, Röm. 8, 23. 2 Cor. 5, 5, erst noch zu erwarten mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, d. h. nicht mit einer Erlösung vom Leibe, sondern mit der Erlösung auch des Leibes von seiner gegenwärtigen sarkischen in die künftige Christo ähnliche pneumatische Beschaffen-

heit bei der Pausie, Röm. 8. 11, 17 ff.; 6, 5. 1 Cor. 15, 49; so auch Col. 3, 1—4. Phil. 3, 20. 21. In dieser Glaubensgewissheit hat der Gläubige jetzt schon den Sieg über alle παθήματα der gegenwärtigen Welt, 1 Cor. 15, 57. Röm. 5, 2; 8, 37.

§ 289. Diess alles wirkt objectiv die *χάρις*, Gottes absoluter Liebeswille, von welcher der Gläubige nicht bloss eine ausgehende Wirkung, sondern die er selbst als allwirkende Kraft an seinem Geiste erfährt.

Röm. 3, 24; 4. 16; 5, 5. 17. 21; 6, 14. 15. 1 Cor. 15, 10; 2 Cor. 4, 7; 12, 9 ff. und in den Grussformeln. —

χάρις als Wirkung = *τὸ χαρισθέν*, 1 Cor. 2, 12; oder *δωρεά*, Röm. 5, 17, und *χάρισμα*, Röm. 5, 15; 6, 23. Darum denn auch *χάρις* allgemein für die Segnungen des Christenthums, 1 Cor. 1, 4; 2 Cor. 6, 1; wofür der Mensch seinerseits seine *χάρις*, seinen Dank darzubringen hat, 2 Cor. 8, 7 ff.

§ 290. So besteht die *δικαίωσις* bei Paulus nur hinsichtlich der uneigentlich dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Bezeichnung für die göttliche Gnadenertheilung des Heils in einem bloss declaratorischen Act: Gerechtsprechung dessen, der nicht gerecht ist. Paulus hat diese Bezeichnung gerade darum beibehalten, um dadurch die Aufhebung des Gesetzesstandpunkts in den der Gnade markant zu bezeichnen. — Der Zustand selbst, wie Gott den Menschen haben will, wird dem Gläubigen durch die Gnade eigentlich und real zu Theil.

Darnach wird später in der Kirchenlehre der Gegensatz zwischen der Auffassung der *δικαίωσις*, *justificatio*, als Gerechtsprechung oder als Gerechtmachung zu bemessen sein.

§ 291. Diess dem Gläubigen durch die Gnade zu eigen Geschenkte hat sich nun im Erdenleben zu einer Erneuerung des gesammten bis dahin fleischlichen Lebens zu wirklichem Geistesleben nach dem Bilde Christi zu entfalten als Heiligung, *ἁγιασμός*. Das objective Princip desselben ist das *πνεῦμα ἅγιον θεοῦ* oder *Χριστοῦ*; das subjective Princip, oder die Grundgesinnung, ist die Liebe, die zur subjectiven Gegenliebe aufgenommene Liebe Gottes.

1. Das durch die göttliche Gnade im Glauben zur eigenen neuen Lebensmacht erhaltene ist das *πνεῦμα*, durch dessen Bethätigung der Mensch aus einem *σαρκικός*, der *κατὰ σάρκα φρονεῖ καὶ περιπατεῖ*, selbst ein *πνευματικὸς*

wird, der *κατὰ πνεῦμα στοιχεῖ*. Diess *πνεῦμα* ist *πνεῦμα θεοῦ* und *πνεῦμα Χριστοῦ*, einmal weil überhaupt in Christo, dem pneumatischen Urmenschen, das göttliche *πνεῦμα* sein persönliches Ich ist, nnd dann näher, weil der Mensch diesen Geist aus Gott nur durch die Glaubensaneignnng Christi erhält. In diesem Sinn ist Christus selbst im Gläubigen, Gal. 2, 20. Das Verhältniss zwischen diesem *πνεῦμα θεοῦ* und dem eigenen Ich des Menschen ist nun aber weder so, dass etwas diesem Wesensfremdes in den Menschen hineinkommt, als ob nichts von Geist in ihm gewesen; noch dass nnn zwei Geister, der eigene nnd der Christi, im Ich des Menschen wären. Sondern der Mensch ist im Glauben eine *καινὴ κτίσις* durch die *καινότης τοῦ πνεύματος*, Röm. 7, 6, oder *τῆς ζωῆς* 6, 4, indem genauer eine *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* statt gefunden hat, Röm. 12, 2. Nämlich so: das Ich des Menschen ist als menschliches, als *εἰκὼν θεοῦ*, seiner Bestimmung nach Geist; aber von Natur ist es thatsächlich bloss eine von den Lebensregungen der *σάρξ* erfüllte und beherrschte *ψυχή*, und als diess noch blosse Receptivität für das wirkliche *πνεῦμα θεοῦ*. Diess ist der Zwiespalt, in welchem der Mensch von Haus aus steht, wo er nicht sein kann, was er sein soll. Der Glaube nun ist die wirkliche Bethätigung dieser Receptivität als Reception des Geistes Gottes, wodurch das Ich nun wirklich selbst Geist wird. Es ist damit weder ein Wesensfremdes in ihm, noch zwei Geister; sondern durch Gottes Geisteswirksamkeit ist sein Geist nun wirklicher Geist. Was nun im Ich ist, das ist, auf seinen Grund angesehn, Gottes Geist; auf seine subjective Wirklichkeit dagegen, sein Geist. Und nur wie weit jener immer über diese hinausreicht, bleibt auch der Gegensatz von unserm und dem über ihn hinausreichenden Gottesgeist, z. B. Röm. 8, 26.

2. Das subjective Princip, oder die Grundgesinnung des Glaubenslebens ist die Liebe. Auch hier ist der Zusammenhang bei Paulus ein ganz bestimmter, wie die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* ist, Gal. 5, 6. Die Liebe, die Selbstmittheilung Gottes, die sich objectiv im Werk Christi geoffenbart hat, schliesst sich auch subjectiv im Menschen auf in dem Geist, den er ihm giebt; und dieser, im Menschen als Geist des eigenen Ich lebendig, ist als solcher Gegenliebe gegen Gott, Geist der Kindschaft, Röm. 8, 15; 5, 5. Es ist daher sachlich ganz das Gleiche, ob Paulus den Geist das Princip des christlichen Erkennens, 1 Cor. 2, 10 ff., Handelns, Röm. 8, 4. Gal. 5, 25, nenne, oder die Liebe, 1 Cor. 8, 1 ff.; 13.

§ 292. Diese Heiligung, als Umgestaltung des ganzen Lebens von innen heraus durch den im Glauben angeeigneten Geist Christi, als Gestaltgewinnen Christi im Gläubigen durch stete Subjectivirung seines Werkes in Tod und Auferstehung, hat während des Lebens in der Welt im *σῶμα τῆς σαρκός* vorab der *σάρξ* gegenüber die wesentlich negative Aufgabe, die im Fleischesleib noch fortwirkenden *ἐπιθυμίαι* des Fleisches nicht mehr über sich herrschen, seinen Gott gehörenden Willen nicht mehr durch

dieselben bestimmen zu lassen, — was dem Gläubigen jetzt unter der Gnade aus demselben Grunde möglich ist, aus dem es ihm vorher unter dem Gesetz unmöglich gewesen: weil sein Ich jetzt von der σάρξ losgekauft ist, wie es vorher an sie verkauft war.

1. Die Heiligung, als Wandel im Geist, ist einfach die eigene Bethätigung des Glaubens als der Aneignung des Geistes Christi, die Bethätigung des angeeigneten in Christo Mitgestorben-seins für die Sünde und Auferstanden-seins und Lebens für Gott im eigenen Sterben für die Sünde und im eigenen Leben für Gott, Röm. 6, 3 ff. Der Glaube ist das Anziehn, die Heiligung des Gestaltgewinnen Christi im Menschen, oder die Gestaltung seiner selbst nach dem Bilde Christi, Röm. 13, 14. Gal. 3, 27, vgl. 2 Cor. 4, 10 ff.

2. Die negative Seite, die subjective Verwirklichung des Sterbens Christi, bildet immer die Voraussetzung der positiven, weil der Mensch von der Herrschaft der σάρξ herkommt und die σαρκικὸς τῆς σαρκὸς fortwirken. Was der Mensch als σαρκικὸς unter dem Gesetz nicht vermochte, nämlich dessen μὴ ἐπιθυμήσεις zu befolgen, weil das seine eigene Natur war, das kann er nun unter der Gnade, da das Ich nun selbst πνεῦμα ist, und es sich nun also nur darum handelt, τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος zu bewähren, die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς nicht über sich, das geistige Ich, herrschen zu lassen und so der Sünde zu dienen, Röm. 6, 12. Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, Röm. 8, 13, heisst: sich von den ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς (denn das gegenwärtige σῶμα ist eben σάρξ) nicht beherrschen und von seinen παθήμασι nicht abhalten lassen.

3. Wenn der Zweck des ἁγιασμὸς bloss dieser negative wäre, so wäre diess ethischer Dualismus. Man giebt dem Apostel Paulus aus einer schiefen Auffassung von seinem Begriff der σάρξ und deren Verhältniss zur Sünde oft Schuld, dass er in einen solchen verfallen sei. Mit Unrecht, so nahe er auch daran anstreift, ja — so viel darf, ja muss man sagen — so sehr er einen wirklichen Anstrich von Dualismus hat. Nicht zwar darum, weil er diese negative Seite immer voranstellt; denn das hatte seinen guten innern Grund und unter den damaligen Verhältnissen seiner Predigt seine volle Berechtigung, ja Nothwendigkeit. Aber nach seinem eigenen Massstab gemessen, ist seine Ethik darum nicht dualistisch, weil ihm das σῶμα überhaupt ein wesentlich constituirendes Moment des Menschen ist. Es ist diess auch in seiner gegenwärtigen Qualität als σῶμα τῆς σαρκὸς und in so fern fähig und berufen Tempel des h. Geistes zu sein, zur Ehre Gottes, 1 Cor. 6, 19. Da nun aber der Leib in dieser seiner gegenwärtigen sarkischen Beschaffenheit in einem Zustand der φθορὰ und des realen Widerspruchs wider den Geist ist, und die Ethik es eben mit dem Leib, wie er thatsächlich ist, zu thun hat, so bekommt die im Princip durchaus nicht dualistische Ethik des Apostels im concreten Fall doch leicht einen dualistischen, abstract ascetischen Anstrich, den nur die grossartige concrete Geistigkeit des Apostels doch immer wieder überwindet, selbst in Ansehung der Ehe, 1 Cor. 7. — Doch wir sind hier nicht berufen, die Antinomien, die sich aus Paulus Doppelauffassung

des σῶμα, des σῶμα an sich und des gegenwärtigen σῶμα, sich allerdings ergeben, zu lösen. Nur das war zu sagen, dass man gewöhnlich zn schnell, oberflächlich und ungeistig bei der Hand ist, den Paulus einer abstract dualistischen, ascetischen Ethik zu zeiben.

§ 293. Unter dieser negativen Voraussetzung besteht aber die positive Aufgabe der Heiligung darin, das Leben des eigenen Geistes, mit dem in den Dienst Christi gestellten Leib als seinem gehorsamen Werkzeug, nach dem Gesetz des Geistes Christi, frei von der nur der σὰρξ gegenüber gegebenen positiven Satzung des Gesetzes, zum Ausdruck und Preis, δόξα, der Gnade Gottes als Glied des Leibes Christi zu gestalten.

1. Anch der Leib hat seine positive Bedeutung, und daher die Heiligung anch in Beziehung auf ihn eine positive Anfgabe: das Leben im Geist ist nicht Flncht ans dem Leib, sondern mit Beherrschnng des Fleisches den Leib zum dienstwilligen Werkzeug der Erfüllung des göttlichen Willens zu machen, 1 Cor. 6, 18 ff. Röm. 6, 17 ff. 12, 1, wobei sich der Apostel der vellen Freiheit in Christo bewusst ist, 1 Cor. 3, 22 ff.; 6, 12 ff., 10, 23: πάντα μοι ἔξεστιν, nur dass ich mich nicht davon beherrschen lasse nnd ein fremdes Gewissen nicht verletze, 1 Cor. 8—10, Röm. 14. Daher Col. 2 die dualistische Ascese mit Recht und im Geiste des Panlus selbst als etwas κατὰ σάρκα bezeichnet wird.

2. Die eigentliche positive Aufgabe aber ist das Leben im Geist, in Allem τῷ κυρίῳ zn leben, Röm. 14, 8 ff., ihm zur δόξα, so dass man in seinem Leben Christi Wesen abspiegelt nnd ihn dadnrch ehrt, nnd die Freiheit in der Gnade dadurch bewährt, dass man in der Liebe die Früchte des Geistes bringt, Gal. 5, 13 ff. In dieser Freiheit vermag der Gläubige bei aller Schwachheit des eigenen natürlichen Menschen doch Alles für den Herrn, 2 Cor. 12, 9 ff., (Phil. 4, 11 ff.). Er vermag auch Alles aus dem Geiste des Herrn zu prüfen und zn beurtheilen, Röm. 12, 2. 1 Cor. 2, 12 ff. und in allen Lebensverhältnissen sich als ἔννομος Χριστοῦ und als frei in Christo zn bewähren: 1 Cor. 7—9. Gal. 5, 1. 13.

3. So wird allmälig der ganze Mensch pnenmatisch umgewandelt durch den Geist des Herrn nach dem Bilde des Herrn, 2 Cor. 3, 18. Während der ἔξω ἄνθρωπος (als σάρξ) unter den παθήμασι des Lebens aufgerieben wird, wird der ἔσω ἄνθρωπος fortwährend erneuert, 2 Cor. 4, 16. Daher diese Siegesfrendigkeit in allem Leiden, Röm. 5, 3 ff. 8, 18 ff. 2 Cor. 4, 7 ff., in der Zuversicht der Vollendung bei der Pansie des Herrn.

§ 294. Nach dem **Hebräerbrief** hat der Mensch, durch den Glauben an den wahren Hohenpriester Christus gereinigt vom bösen Gewissen und befreit von den todten unwirksamen Werken der bloss vorbildlichen Versöhnungsanstalt, die sichere Verheissung der nahenden obern Welt, und kann darum mit freudiger Zuversicht

in guten Werken und mit Geduld in diesen Tagen des Fleisches nach dem Vorgang Jesu darnach trachten ihrer theilhaft zu werden, wozu Gott selbst die Stärkung giebt.

9, 14; 10, 22 ff.; 4, 14 ff.; 12, 1 ff. 22 ff.; 13, 20 ff.

§ 295. **Johannes** dagegen betont den schon gegenwärtigen Besitz des im Glauben angeeigneten ewigen Lebens aus Gott. Wer an den Sohn glaubt, der ist eben damit aus Gott geboren; er ist nicht mehr von der Welt sondern in Gott, und hat so schon das ewige Leben in sich, den Sieg über Welt, Sünde und Tod.

1. Der Gläubige ist aus Gott geboren und damit in Gott, 1. 12; 3, 5 ff. 1 Joh. 5, 1; 3, 9; 4. 2. 15; durch Gott gereinigt, 13, 10; 17, 17 ff.; nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου, 15, 19; 17, 14; Kind des Lichts, 12, 36; Kind Gottes 1, 12; Schoss am Weinstock Christus, 15, 1 ff.

2. Da die Welt dem Leben aus Gott widerstrebt, so hat auch der Gläubige das zu erfahren; aber er hat den Sieg über die Welt; denn der in ihm ist, der ist grösser als der in der Welt, 1 Joh. 4, 4; der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, 1 Joh. 5, 4. 5. Joh. 16, 33; er hat die Sünde und den Teufel überwunden, 1 Joh. 2, 14; 3, 9; 5, 18; und auch den Tod, als Ausdruck der ὀργὴ θεοῦ, 3, 36; er kommt nicht in's Gericht, 5, 24; 11, 25; kurz, er hat die ζωὴ αἰώνιος, 6, 47. 54; 17, 3. 1 Joh. 5, 11. 13.

§ 296. Was der Gläubige aber so schon hat, das soll er fortwährend auch bewähren. Er soll in Gott bleiben: theoretisch in der Wahrheit, wie sie ihm durch den Geist in der Gemeinde bezeugt wird; und praktisch in der Liebe zu Gott in den Brüdern, dem Einen neuen Gebot, das der Sohn gegeben, das aber für die Seinen leicht ist, weil er selbst in ihnen das Band der Liebegemeinschaft mit Gott ist, ja Gott selbst, dessen Wesen die Liebe ist, damit in ihnen wohnt.

Wie bei Paulus: ihr seid in Christo gestorben, — so sterbt mit ihm: so auch bei Johannes: ihr seid in Gott, — so bleibt in ihm, 1 Joh. 2, 6. — Einerseits in der Erkenntniss und dem Bekenntniss der Wahrheit des Sohnes, 1 Joh. 2, 27; 4, 2 ff. 15. — Andrerseits in der Liebe: 13, 34; 15, 7; 1 Joh. 2, 3 ff.; 4, 7 ff.; 5, 1 ff. — Liebe Gottes und Liebe der Welt schliessen einander aus, 1 Joh. 2, 15. Diess, mit principieller Schärfe rund und kurzweg ausgesprochen, hat nun allerdings viel eher den Charakter eines ethischen Dualismus als die Heiligung bei Paulus.

3. Die Gemeinde des Herrn.

§ 297. **Alttestamentlich** ist der Same Abraham's durch seine Erwählung aus den Völkern die Gemeinde Gottes auf Erden, und das ihm durch Mose gegebene Gesetz die göttliche Ordnung derselben, auch in ihrer als Endbestimmung verheissenen allgemeinen Ausdehnung durch Einverleibung auch der Heiden.

§ 298. Die in dieser geschichtlich ganz natürlichen Identification Israel's mit dem Begriff Volk Gottes unmittelbar mitgegebene nationale Verendlichung der allgemeinen Idee der Bestimmung der Menschheit zu einem Reich Gottes verhärtet sich im Judenthum vollends in das Gegentheil derselben, in einen ausschliesslichen und äusserlichen Particularismus.

Den Juden war im Exil von ihrem Gottesstaat in der Heimat nur das Gesetz geblieben, das sie nun als ihr göttliches Siegel hoch und heilig hielten. Aber was sie an ihrem Gesetz so hoch hielten, das war gerade nicht das allgemein Wahre, Menschliche daran, sondern das sie von allen andern Völkern Unterscheidende, die specifische Satzung: der Sabbat, die Beschneidung, die Speisegesetze etc. Daraus entwickelte sich dann ganz natürlich ihr Particularismus und das gegenseitige *odium generis humani*.

§ **299.** Die Verlegung des Eintrittes des wirklichen Reiches Gottes in eine stets vor der Gegenwart herfliehende Zukunft — wodurch sich die jederzeitige Incongruenz zwischen der unvollkommenen Wirklichkeit und der Idee für die Vorstellung vermittelte —, liess durch die fleischlich supranaturale Fassung, zu der sie sich im Judenthum immer mehr ausprägte, diese Veräusserlichung der wahren Grundidee der Menschheit als einer Gemeinde Gottes auf Erden nur um so greller hervortreten (§ 233 u. f.).

Das Supranaturale lag von vornherein in der Alttestamentlichen Zukunftserwartung, weil diese in ihrem Kern die Anschauung der göttlichen Vollendung gegenüber der endlichen Wirklichkeit war; das sinnlich Supranaturale wird vollends der Grundcharakter der ganzen Anschauung durch die Vorstellung von der Auferstehung der Todten; das Fleischliche kam je nach Maassgabe der bloss weltlichen Unzufriedenheit mit der Gegenwart und der natürlichen Gelüste des Volkes nach unendlicher Befriedigung in die ihrem Wesen nach ideal-religiöse Hoffnung auf ein zukünftiges Reich Gottes auf Erden.

§ 300. Jesus in den Synoptikern knüpft seine Lehre von dem mit ihm in die Erfüllung eintretenden Reich Gottes — welche die fleischlich supranaturale Zukunftserwartung der Juden in die geistige Gegenwart des in ihm wirklich Vorhandenen und Aufgeschlossenen resorbirte — einfach an die bestehende jüdische Gemeinde an, stellt aber, durch unmittelbare Abstreifung aller Aeusserlichkeit und damit von selbst alles Particularismus, das Reich Gottes als die rein menschlich und darum universell auf Erden sich realisirende Ordnung Gottes in der Menschheit dar, die als Aussaat allmälig der Endvollendung entgegenreifen soll.

1. Diess ist zunächst das Reich Gottes oder Himmelreich, das Jesus in seinem Christusbewusstsein als gegenwärtig in sich trug und in seiner Predigt als genaht, als gekommen aufschliesst: die von innen aus dem Gotteskindschaftsbewusstsein heraus sich in der Welt realisirende Gottesordnung, die sich successiv natürlich entfaltet, mit der Bestimmung, die Menschheit intensiv und extensiv zu durchdringen, vorbehalten immer die Anschauung einer einmaligen göttlichen Endvollendung, zu der sich — wann und wie dieselbe auch eintretend vorgestellt werde — das gegenwärtige Reich Gottes auf Erden wie die Aussaat zur Erndte verhält: Luc. 17, 20 ff.; die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, Mt. 13, 31 ff.; vom Säemann, Mt. 13, 2 ff.; vom Unkraut im Acker, 13, 24 ff., und bes. die Variation dazu, das Gleichniss vom wachsenden Samen, Mc. 4, 26 ff.; die Aussprüche von der Bestimmung der Jünger, ein Salz der Erde, ein Licht der Welt zu sein, Mt. 5, 13 ff.; die Reden von der Zukunft auf Erden im Kampf mit dem natürlichen Widerstreben der Welt und in der Siegesgewissheit im äussern Unterliegen, Mt. 10.

2. Die unmittelbare Anknüpfung an die religiöse, gottesdienstliche und Gemeinschaftsordnung seines Volkes, mit Abstreifung des Aeusserlichen daran und mit Zurückführung auf das Innere: Mt. 6, 1 ff.; 18, 17 (die *ἐκκλησία* ist die theokratische Gemeinde); ferner in all den Aussprüchen und Gleichnissen, welche sich an das zum Reich Gottes berufene Volk wenden, das in seiner Verwerfung sich selbst verwirft, Mt. 21, 33 ff.

§ 301. Ueber die äussere Gestaltung der Gemeinschaft seiner Gläubigen im Unterschied von der jüdischen Gemeinde hat Jesus keinerlei Anordnung getroffen, indem auch die beiden sie specifisch unterscheidenden sinnbildlichen Handlungen, Taufe und Abendmahl, so, wie sie geschichtlich auf ihn zurückzuführen sind, sich unmittelbar an jüdische Riten anschliessen und diese nur speciell zum Ausdruck des Glaubens an ihn, nicht aber zu constituirenden Elementen einer neuen, von der jüdischen sich ausscheidenden Gemeinschaft stempeln.

1. Eine unmittelbare Anknüpfung an die theokratische ἐκκλησία Israels (der Ausdruck ist daher kein Anachronismus im Munde Jesu) ist schon die Auswahl von 12 Aposteln aus der unbestimmt fluctuirenden Zahl der μαθηταί, die Lucas dann weiter symbolisirend mit einem zweiten Kreis von 70 umgiebt, für die 70 Völker der Welt, 10, 1 ff.

2. Die Taufe hat nach den Synoptikern erst der Auferstandene angeordnet, Mt. 28, 19. Mc. 16, 16. Apg. 1, 8, in unmittelbarer Rückbeziehung auf die symbolische Busstaufe des Johannes, als Zeichen der Erfüllung dessen, was jene nur in Aussicht gestellt; daher dann der vierte Evangelist, der das Künftige in die Gegenwart des Sohnes Gottes in der Welt, das Sinnliche in's Geistige, damit aber auch das Geistige unmittelbar mystisch schon in's Sinnliche hineinzieht, Jesum selbst während seines Erdenlebens durch die Jünger schon taufen lässt, 3, 22; während, wenn diess der Fall gewesen, diess nur eine einfache verstärkte Fortsetzung der Buss- und Vorbereitungstaufe des Johannes hätte sein können.

3. Das Abendmahl setzt Jesus am Passahmahl ein, indem er dem bei demselben vorkommenden Ritus mit Brot und Kelch den Seinen für die Zukunft die Bedeutung eines sinnbildlichen Gedächtnissmahls zur steten Vergegenwärtigung seines einen neuen Bund besiegelnden Opfertodes giebt, Mt. 26, 26 ff. u. par.

§ 302. Die jüdische **Urgemeinde** der Gläubigen betrachtete sich einfach als die Auswahl des ächten gläubigen Israel's auf das kommende Messiasreich hin, zu der im Sinn des Alttestamentlichen Universalismus allerdings auch die Heiden mit hinzuberufen sind.[a]) Sie unterschied sich von der übrigen jüdischen Gemeinschaft 1) durch die Taufe auf das Bekenntniss Jesu Christi, d. h. dass der gekreuzigte und auferstandene Jesus der von Gott in der Schrift verheissene Christus sei (welches Bekenntniss erst später, das Specifische des christlichen Glaubens im Unterschied von Judenthum und Heidenthum zusammenfassend, sich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes formulirte)[b]); 2) durch das (anfänglich alltäglich gehaltene) Mahl des Herrn zur Erinnerung an seinen Tod[c]), und 3) durch die auf den gemeinsamen Christusglauben gegründete Lebensgemeinschaft.[d])

Im Uebrigen aber gestaltete sich die Gemeinde innerhalb des ihr gegebenen nationalen Rahmens des Alttestamentlichen Gesetzes von selbst nach der Analogie der jüdischen Synagogenordnung.

a) Apg. 2, 39; 3, 25 ff; 11, 18. Jac. 1, 1. Apoc. 7, 4 ff. — b) Apg. 2, 38; 8, 37. Mt. 28, 19. — c) Apg. 2, 42. 46 ff. — d) Apg. 4, 32 ff.

§ 303. Den Gläubigen nicht nur aus den Judengenossen sondern geradezu aus den Heiden gegenüber musste die Urgemeinde, durch die Thatsache der paulinischen Heidenbekehrung überwältigt, diesen Rahmen je mehr und mehr erweitern, bis die am Judenthum sich vollziehenden Geschicke denselben für die Christengemeinde überhaupt zersprengten (§ 228).

§ 304. Paulus gründet die Gemeinde des Herrn von vornherein allein auf den Glauben an ihn als den Vermittler der göttlichen Gnade für alle Welt. Die unmittelbare Consequenz davon ist 1) die universelle Ausdehnung derselben unmittelbar auch auf die Heiden, d. h. auf die erlösungsbedürftige Menschheit überhaupt, und 2) die Aufhebung des Alttestamentlichen Gesetzes, das nun seine Bestimmung erfüllt hat, bloss negativ auf Gottes in Christo jetzt erschienene Gnade vorzubereiten.

Röm. 1, 16; 3, 21 ff.; 14, 1 ff. Gal. 3, 27 ff.; 4, 7 ff. 1 Cor. 6, 12 ff.; 8; 9, 19 ff.

§ 305. Die *ἐκκλησία τοῦ κυρίου* ist eine objective Gemeinschaft des h. Geistes, in der die Einzelnen (*κλητοί, ἐκλεκτοί, ἅγιοι, οἱ τοῦ Χριστοῦ*) als Glieder dem Leib Christi auf Erden einverleibt sind, auf die Offenbarung seiner Herrlichkeit bei der Wiederkunft hin.

Das Bild vom Bau: wie der Einzelne für sich ein Tempel, eine geweihte Wohnung des h. Geistes sein soll, 1 Cor. 6, 19; so die Gemeinschaft zusammen eine *οἰκοδομή*, näher ein *ναὸς θεοῦ*, an dem jeder Einzelne ein Baustein ist, auf dem *θεμέλιος* Christus, 1 Cor. 3, 9 ff. (Apg. 4, 11. 12; ausgeführt Eph. 2, 20). — Noch congruenter, weil aus dem organischen Leben, ist das Bild vom Leibe mit den Einzelnen als den Gliedern, Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. 12, 12 ff.; wobei gemäss der Doppelbedeutung des erhöhten Christus für die Vorstellung dieser bald das Ich, dessen dieser Leib ist, bald als Einzelner das erste Glied an diesem Leibe, das Haupt ist. 2 Cor. 11, 2, das Bild von der Gemeinde als Braut Christi (Eph. 5, 25 ff.).

§ 306. Alles Trennende der natürlichen Unterschiede ist für die Glieder am Leibe des Herrn aufgehoben in die Einheit seines Geistes. Die Verschiedenheit der Gaben, mit denen der Einzelne beiträgt zur Erbauung der Gemeinde, sind Gnadengaben des Einen Geistes, *πνευματικά, χαρίσματα*, oder verschiedene *διακονίαι Χριστοῦ*.

Gal. 5, 6; 6, 15. 1 Cor. 12, 13 ff. Röm. 12, 4 ff. 1 Cor. 3, 10 ff.

§ 307. Die Aufnahme geschieht durch die **Taufe** auf den Namen Christi, in welcher die Glaubensaneignung Christi als Einverleibung in dessen Tod und Auferstehung, sammt der Wirkung derselben, die Wiedergeburt, sinnbildlich dargestellt wird.

1 Cor. 1, 13 ff. Röm. 6, 3 ff. Gal. 3, 27. 1 Cor. 12, 13. Als Alttestamentliches typisches Vorbild der Durchgang durch's rothe Meer, 1 Cor. 10, 1 (und die Arche des Noah, 1. Petr. 3, 20). Col. 2, 11 hebt die Taufe die Beschneidung in sich auf; das tertium comparationis ist die ἔκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Da Paulus, wo er von der Taufe zu reden kommt, nicht darauf Rücksicht zu nehmen hat, dass bei einer sinnbildlichen Handlung die Handlung auch ohne ihren Sinn kann begangen werden, so braucht er, um die Wirkung des im Glauben angeeigneten Geistes zu bezeichnen, auch Ausdrücke, die direct von der Taufhandlung hergenommen sind, 1 Cor. 6, 11: ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, womit er freilich die Handhabe bot für eine spätere magische Auffassung. Zu dieser bilden Ausdrücke der nach-paulinischen Briefe, wie Eph. 5, 26 und Tit. 3, 5, λουτρὸν παλιγγενεσίας allerdings bereits die Brücke. Um aber dem Apostel Paulus selbst eine andere als sinnbildliche Bedeutung der Taufhandlung zuzulegen, dazu bedarf's eine starke Dosis von theologischem Materialismus.

§ 308. Das **Mahl des Herrn**, nach seiner eigenen Einsetzung gehalten als Erinnerung an seinen Opfertod zur Stiftung des Neuen Bundes, stellt dasselbe Einverleibtsein durch den Glauben in Christi Tod und Leben und zugleich die Gemeinschaft der Gläubigen zu Einem Leibe dar.

1 Cor. 11, 23 ff.; 10, 16. 17.

§ 309. Wie die Gläubigen durch die Gnade Gottes von der Herrschaft der σάρξ erlöst und damit aus dem innern Zusammenhang mit dem Reich dieser Welt ausgeschieden, ἡγιασμένοι und darum ἅγιοι sind: so sollen sie selbst auch aus ihrer Gemeinschaft ausscheiden, was von der Welt ist; aber in ihrem äussern freien Verkehr mit der Welt sollen sie ihr das Evangelium durch Wort und That verkündigen, damit der Sieg Christi über die Macht der Welt sich auch durch die Gemeinde an der Welt bewahrheite.

1. Da das Heil nur durch den Glauben angeeignet wird, so sind die, welche nicht durch den Glauben der Gemeinde des Herrn einverleibt sind, οἱ ἔξω, οἱ ἄπιστοι, die ἀπολλυμένοι. 1 Cor. 5, 12; 1, 18.

2. Die Gläubigen, als νέον φύραμα, ἄζυμοι. 1 Cor. 5, 7, sollen wie an sich selbst in der Heiligung alles, was alter Sauerteig des fleischlichen Menschen an ihnen ist, ausfegen, so auch in ihrer Gemeinschaft alles dergleichen nicht dulden, sondern ausschliessen, 1 Cor. 5, 11; 6, 1 ff.; 10, 20 ff. 2 Cor. 6, 14 ff.;

aber darum ihre Gemeinschaft nicht abstract weltflüchtig von der Welt und dem Verkehr mit ihr abschliessen wollen, 1 Cor. 5, 9 ff. Es ist im Gegentheil ihre wie des Apostels Aufgabe, den Heiden das Evangelium zu bringen, in der Welt frei von der Welt, so die δόξα Christi an sich selbst darzustellen, und durch Ueberwindung der Welt dieselbe immer mehr in der Welt zu verwirklichen, 1 Cor. 9, 19 ff.; bes. der Excurs 2 Cor. 2, 14 — 6, 10.

§ **310.** Dass das Evangelium mehr Eingang findet unter den Heiden als unter den Juden und unter beiden mehr bei den weltlich Geringen, das hat die Weisheit des göttlichen Rathschlusses so geordnet, damit die Erfüllung der Verheissungen Gottes sich ganz als Gnade und als ganze Gnade erweise. Israel nämlich wird wegen seines Haltens an der eigenen Gerechtigkeit in seiner Masse verworfen, bis die Fülle der Heiden durch den Glauben wird eingegangen sein; dann wird auch das erst berufene Volk Gottes nacheifernd sich zum Glauben bekehren.

Röm. 9—11; 1 Cor. 1, 18 ff.

§ **311.** Die Gemeinde des Herrn auf dem Boden dieser Welt ist aber nur die Vorbereitung für das Reich Gottes. Denn dieses ist zwar als gottentsprechende Lebensgestaltung der Menschheit im innern Leben der Gläubigen schon da und soll sich von da aus in der Welt immer mehr erweisen; aber als ganzer, auch äusserer Zustand, der die δόξα τοῦ κυρίου ganz abspiegelt, wird es erst mit der Parusie des Herrn eintreten.

Die ἐκκλησία ist ein socialer Begriff, Reich Gottes ein religiöser; jene dient diesem im αἰών οὗτος zur vermittelnden Trägerin auf den αἰών μέλλων hin, wo das Reich Gottes als solches in die Erscheinung tritt. Das Reich Gottes als gegenwärtig: Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20; als künftig: 1 Cor. 6, 9 ff. Die absolute Vollendung: 1 Cor. 15, 24. Röm. 8, 18 ff.

§ **312.** Die **nach-paulinischen** Briefe führen — entsprechend ihrer Christologie — den Begriff der Kirche noch nachdrücklicher als auch extensiv unendlich aus: sie ist der Leib Christi, in welchem sich seine die ganze Schöpfung mit Versöhnung aller Gegensätze zur Einheit zusammenfassende Fülle der Gottheit darstellt. — Die Pastoralbriefe reden bereits, wie von einer klerikalen Ordnung, so auch von einem objectiven einheitlichen Glauben, d. h. von einer orthodoxen Lehre dieser Kirche.

1. Col. 1, 18 ff. 24; 2, 19. Besonders ausgeführt im Epheserbrief, 1, 10. 22. 23; 2, 11 ff.; 3, 10; 4, 4. 10—16; 5, 23 ff.

2. In den Pastoralbriefen: die κοινὴ πίστις, Tit. 1, 4; die ὑγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim. 1, 10; 6, 3. 2 Tim. 1, 13; 4, 3. Tit. 1, 9. 13; 2, 1. 2. 8; und dem gegenüber das ἑτεροδιδασκαλεῖν. 1 Tim. 1, 3; 6, 3, und der αἱρετικός, Tit. 3, 10. Eine klerikale Ordnung, 1 Tim. 3, 1 ff.; 4, 14; 5, 1. Das Institut der Wittwen, 5, 3 ff.

§ 313. In **Johannes** spricht sich ein absolutes, aber ideales, nicht menschlich autoritätsüchtiges Gemeindebewusstsein aus, gegründet auf die Lehre vom h. Geist, dem persönlichen göttlichen Princip, der das Werk des Sohnes in der Gemeinde fortführt bis zur intensiven und extensiven Vollendung. Die Gemeinde gehört durch den Sohn nicht mehr der Welt sondern Gott an, und ist dem ohnmächtigen Hass derselben gegenüber die Offenbarung seiner δόξα in der Welt. Dieser intensiven Absolutheit entspricht auch ihre Bestimmung zur extensiven Allgemeinheit.

1. Der h. Geist leitet die Gemeinde in alle Wahrheit, lehrt sie aber nichts als was schon in Jesu ist; er ist in ihr das Band der Gemeinschaft mit dem Vater, das Princip der Sündenvergebung, der Ueberwindung der Welt ausser ihr und der Erkenntniss und der Ausscheidung dessen, was der Geist der Welt in ihr Widerchristliches erwecken will; er ist das Zeugniss in ihr und das Zeugniss für sie in der Welt; daher der Einzelne in der Gemeinde nur durch diesen Geist der Gemeinde getragen wird, Joh. 17, 9 ff.; 15, 5 ff.; 20, 21; 16, 8 ff. 1 Joh. 2, 18 ff.; 4, 1 ff.; 5, 6 ff. 2 Joh. 7 ff.

2. Die Einheit von Vater und Sohn, die ἐν ἀρχῇ war, verwirklicht sich als Endziel der Schöpfung in der Gemeinde, 17, 21 ff. Daher am Ende Ein Hirt und Eine Heerde der Kinder Gottes, 10, 16; 11, 52.

§ 314. Der Einzelne wird dem Sohn und der Gemeinde einverleibt durch die Geburt aus Wasser und Geist, d. h. durch den Glauben und die Taufe. Der Besitz der ζωὴ αἰώνιος wird ihm in ihr vermittelt durch den mystischen Genuss des Fleisches und Blutes des fleischgewordenen Sohnes, in dem die ζωὴ αἰώνιος persönlich in die Welt gekommen und durch dessen Tod sie zum Object der Mittheilung geworden ist. — Für die Sünden ihrer bussfertigen Glieder hat die Gemeinde die Schlüsselgewalt der Sündenvergebung durch Fürbitte.

1. Die Taufe, 3, 5; das Wesen, der Geist, und die Taufe als dessen sinnliche Vermittlung sind unmittelbar zusammengestellt und verbunden, nicht bloss symbolisch und auch nicht magisch, sondern mystisch. Nicht umsonst wird in Anknüpfung an sichtbares Wasser von lebendigem Wasser gesprochen, 4, 14; 7, 38, und fliesst aus des sterbenden Jesus Seite Wasser und Blut, 19, 34, die Elemente der mystischen Selbstmittheilung des Sohnes Gottes nach seinem Tod in Taufe und Abendmahl.

2. **Das Abendmahl**: c. 6. Jesus selbst, ist das Brot des Lebens, der *λόγος*, der als *σὰρξ γενόμενος* aus dem Himmel in die Welt gekommen; in der Gestalt seiner *σάρξ* ist sein Wesen, die göttliche *ζωή*, in den Bereich der Mittheilbarkeit gekommen und durch seinen Tod der Verschlossenheit in ihn selbst enthunden und Gegenstand der Mittheilung und Aneignung geworden, die dann im Abendmahl real stattfindet. Auch hier geht die unmittelbare Verbindung, die in dem Essen seines Fleisches ausgedrückt ist, über das bloss **Symbolische** hinaus, biegt aber durch die Verneinung, 6, 63, vor dem **Magischen** in's bloss **Mystische** um, bildet aber dadurch doch die Brücke in's eigentlich Magische. Das Schweben in der Mitte, in dem Johannes sich hält, ist der reine Ausdruck der Vorstellung, deren Wesen gerade in dieser Verbindung des Sinnlichen und Geistigen beruht, welche sich aber bei keinem der beiden Momente, die sie zusammenschaut, für sich behaften lässt.

3. Die Sündenvergebung durch Fürbitte: 20, 22 ff. 1 Joh. 5, 16.

Zweites Kapitel.

Die Vollendung des Heils.

Die biblische Eschatologie.

§ 315. Im **Alten Testament** wird — entsprechend der Auffassung des einzelnen Menschen als des irdischen Abbildes Gottes — die Gnadenvollendung des Volkes Gottes als messianische Zukunft auf dem natürlichen Boden der Welt erwartet, aber, weil als göttliche Endvollendung, in Zügen angeschaut, die von vornherein über alle natürliche Wirklichkeit hinaus greifen und einen supranaturalen Charakter an sich tragen (§ 232 ff.).

§ 316. So lange fehlte aber immer noch ein Wesentliches in dieser Alttestamentlichen Vollendungserwartung des Volkes Gottes, nämlich der Antheil der vorher sterbenden einzelnen Glieder desselben an dieser Vollendung. Diese Lücke füllte im nachexilischen Judenthum die Vorstellung von der Auferstehung der Todten in der messianischen Zukunft aus. Hiemit war aber die ganze Vorstellung vollends auf einen sinnlich supranaturalen Boden gerückt (§ 218. 234).

§ 317. Immerhin war aber die zu Grund liegende Idee der göttlichen Endbestimmung der Welt im Gegensatz zum endlichen Weltprocess auch in dieser Anschauung des künftigen Auferstehungsreiches für die Vorstellung erst zur Hälfte ausgeprägt: als zeitlicher Gegensatz, noch nicht als räumlicher. Eben desswegen musste sich nun aber die Vorstellung von der Endvollendung von selbst erweitern zum vollständigen Gegensatz von endlicher Weltexistenz und absolutem Ziel der Welt in Gott, aber dieses selbst wieder als andere Welt angeschaut: zum Gegensatz vom *αἰών* ουτος und *αἰὼν μέλλων*. Und zwar blieb auch für diese ver-

allgemeinerte Anschauung von selbst die gleiche Vorstellung des Uebergangs von der einen in die andere Welt, welche natürlicher Weise ursprünglich nur für den supranaturalen Uebergang aus der Gegenwart in die messianische Zukunft aber auf dem gleichen Boden der Welt entstanden war: nämlich durch eine Auferstehung der Todten; nur dass diese nun von selbst zu einer allgemeinen wurde und nicht mehr bloss eine partielle der Reichsangehörigen blieb, wie ursprünglich.

§ 318. Damit kamen nun aber die Tage des Messias, die ursprüngliche Vorstellung von einer Vollendungszukunft auf Erden, indem sie doch ebenfalls noch festgehalten wurde neben der verallgemeinerten Vorstellung von einer Endvollendung überhaupt, in die Mitte zwischen den αἰὼν οὗτος, und den αἰὼν μέλλων zu stehn: auf dem Boden des αἰὼν οὗτος sind sie dem Wesen nach nichts anderes als schon der αἰὼν μέλλων [1]).

1. Die hier ausgesprochene Genesis des Chiliasmus lässt sich allerdings nicht diplomatisch belegen, an der Hand einzelner Stellen nachweisen. Allein sie ist eine innerlich begründete, und zwar in der innersten Natur der Sache begründete historische Combination. Anfang und Ende in der Geschichte dieser Vorstellung stehn fest, und wir suchen nach einer Erklärung des Uebergangs vom einen zum andern. Der Anfang ist die Alttestamentliche Erwartung einer Vollendungszukunft auf den gegenwärtigen Boden der Welt, von Haus aus allerdings schon von supranaturaler Färbung, vollends durch die Vorstellung von einer Auferstehung der Reichsangehörigen zu dieser Vollendungszukunft. Und am Ende haben wir den Chiliasmus, die Erwartung einer partiellen Auferstehung der Reichsangehörigen zu den Tagen des Messias und dann nachher noch eine allgemeine aller Todten zum Endgericht der Welt, wodurch die messianische Vollendungszukunft vor das Ende der Welt und zwischen die beiden Auferstehungen zu stehn kommt. Woher nun diese Verdoppelung der Vorstellung? Es ist eben die Anschauung des einen und selben religiösen Gegensatzes zwischen endlicher Wirklichkeit und absoluter Vollendung in Gott, aber selbst wieder in endlichem Rahmen angeschaut. Dieser ist aber ein doppelter. Der Gegensatz zu der in Zeit und Raum endlichen Welt schaut sich als zeitlicher und als räumlicher an: als Gegensatz von jetzt und künftig, und von hier und dort. Nachdem er in der ursprünglichen althebräischen Anschauung erst der von jetzt und künftig gewesen war, aber auf dem gleichen räumlichen Boden, erwächst daraus, dass durch die Auferstehung der Todten dieser Boden selbst ein durch und durch supranaturaler geworden, eine erweiternde Wiederholung der Anschauung des gleichen

[1]) Vgl. Gfrörer, Jahrh. d. Heils II, c. 9.

Gegensatzes, nicht nur von jetzt und künftig, sondern auch von hier und dort, so dass nun dem αἰὼν οὗτος der αἰὼν μέλλων vollständig gegenüber steht. Auch die Anschauung vom Uebergang wiederholt sich: die Auferstehung der Todten, nun nur verallgemeinert. Eigentlich passt diese naturgemäss nur, wenn die Vollendungszukunft auf dem Boden dieser Welt eintretend vorgestellt wird, und nicht, wenn überhaupt in einer andern Welt. Gleichwohl bleibt sie. Es bleibt auch die Vorstellung von einer, nun aber bloss noch vorläufigen, Vollendungszukunft auf Erden. Diess hat seinen Grund nicht bloss im jüdischen Festhalten an dem in der Schrift Gegebenen, die eine solche in Aussicht stellte; sondern es lag in der Natur der religiösen Vorstellung überhaupt, welche eine einmal vorhandene Anschauung, auch nachdem sie dieselbe durch eine andere höhere, allgemeinere, geistigere, aufgehoben hat, doch noch neben und in dieser festhält. Hier neben ihr: das Messiasreich im αἰὼν οὗτος neben dem αἰὼν μέλλων; und in ihr: eine leibliche Auferstehung der Todten zum αἰὼν μέλλων, wie ursprünglich zum Messiasreich im αἰὼν οὗτος. Die sog. Vermittlungstheologie namentlich sollte diese Natur des religiösen Vorstellens nicht verkennen, da sie selbst sich gerade wesentlich in diesem Elemente bewegt, und diess unter Umständen, welche diese Naivetät noch viel mehr erschweren sollten, als es bei der jüdischen Zukunftserwartung der Fall war.

2. Die Dauer von 1000 Jahren für die Tage des Messias, wober der Name Chiliasmus, ist bei der ganzen Sache bloss accidentiell. Der Scharfsinn der Rabbiner hat aus Bibelstellen eine sehr verschiedene Zeitdauer herausgerechnet: von 7 bis 7000 Jahren. 1000 Jahre empfahlen sich am meisten und wurden die gewöhnlichste Annahme, nicht bloss wegen der runden Zahl, sondern desswegen: 1000 Jahre sind vor Gott wie ein Tag, Ps. 90, 4; der αἰὼν οὗτος bildet eine grosse Weltwoche Gottes, dauert also 7000 Jahre: in dieser Weltwoche wird das Messiasreich der grosse Sabbat des Herrn sein, also die letzten 1000 Jahre vor dem Ende der Welt ausfüllen. Dass die Apokalypse diese Zahl aufnahm, befestigte sie nun ausschliesslich für die christliche Anschauung.

§ 319. Jesus in den Synoptikern stellt dem in ihm als dem Christus im αἰὼν οὗτος, auf dem Boden der natürlichen Welt, erschienenen und sich entwickelnden Reich Gottes zugleich die Anschauung einer göttlichen Endvollendung als συντέλεια τοῦ αἰῶνος bei der Parusie des Menschensohnes, mit Auferstehung, allgemeinem Gericht und daraus hervorgehendem ewigen Doppelzustand von ζωὴ αἰώνιος und κόλασις αἰώνιος gegenüber, im Verhältniss von Aussaat und Erndte, Arbeit und Lohn.

Mt. 24 u. 25 und parall.; 13, 24—30. 37—43. 47—50.

§ 320. Die sinnlich supranaturale jüdische Vorstellung vom künftigen Messiasreich auf Erden war eigentlich schon in das mit

Jesu als dem Christus auf Erden erschienene Gottesreich resorbirt und ihrem geistigen Kern nach erfüllt. Allein die urchristliche Erwartung der leibhaften Wiederkunft des Auferstandenen — wie sie selbst ihren Entstehungsgrund in der Incongruenz des wirklichen messianischen Lebens Jesu mit der jüdischen Erwartung vom Messias hatte — schob diese Anschauung auf's neue zwischen diess gegenwärtige Reich Gottes in der Gemeinde und die Endvollendung hinein.

§ 321. Diess färbte nun auch die Ueberlieferung der eigenen Reden Jesu unwillkürlich wieder judaistisch. Darum ist es bei dieser Beschaffenheit unserer einzigen Quellen unmöglich, mit voller Sicherheit zu ermitteln, wie weit Jesus seine Anschauung von der Vollendungszukunft selbst in Vorstellungen gefasst habe, die eigentlich nur der jüdischen Erwartung der Tage des Messias, also des in ihm als dem wirklichen Christus schon Erfüllten, zum naturgemässen Ausdruck dienten. — In den synoptischen Reden Jesu ist immer nur von einem Act der Weltvollendung die Rede; aber bald in Ausdrücken, die sie wirklich als Endvollendung bezeichnen, bald in Ausdrücken, die nur auf eine vorläufige partielle Vollendung im *αἰὼν οὗτος*, auf die jüdischen Tage des Messias gehn. Jenes, dass immer nur von einem Zukunftsact die Rede ist, scheint dem Kern nach die treue Ueberlieferung von Jesu zu sein; das letztere aber, dass diese Reden zweierlei Färbung haben, überwiegend aus der jüdisch nachgedunkelten apostolischen Erwartung zu stammen.

1. Eine exegetische Thatsache scheint mir noch nicht genug gewürdigt und für die Beantwertung der schwierigen Frage, welche Anschauung Jesus von seiner eigenen messianischen Zukunft und von der Endvollendung des Reiches Gottes gehabt und wie er sie ausgesprochen habe, noch nicht gehörig verwerthet zu sein. Als urchristliche Anschauung tritt uns allgemein der Chiliasmus entgegen, die Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Herrn zur Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden mit Auferstehung der Reichsgenossen, worauf dann nachher erst das Ende der Welt mit allgemeiner Auferstehung und Weltgericht folgt. Bei den Synoptikern redet nun Jesus, neben der immanenten Entwicklung des Reiches Gottes, von der supranaturalen Zukunft, von der Parusie des Menschensohns, von der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, vom *αἰὼν μέλλων* in Gleichnissen und direct bald so, wie es der jüdischen Messiaserwartung und dann der Erwartung seiner Gläubigen

von seiner baldigen Wiederkunft auf Erden in sein Reich mit partieller Auferstehung des Gerechten analog ist, — und bald so, dass wir darin die Anschauung vom wirklichen Weltabschluss mit allgemeinem Gericht und ewigem Reich Gottes vor uns haben, — und endlich so, dass wir an das eine so gut wie an das andere denken können: das erstere entschieden Mt. 10, 23; 16, 28; 20, 23; 23, 39; 24, 1—44; 26, 29; besonders Mc. 13 und Luc. 21; das zweite Mt. 13, 39—43; 49. 50; 5, 29. 30; 18, 8. 9; Luc. 13, 23—30; Mt. 25, 31—46. Aber nirgends in den synoptischen Reden Jesu kommt es vor, dass beides neben oder vielmehr als zwei Ereignisse hintereinander gestellt würde, erst das Eintreten des Messiasreichs auf Erden mit partieller, und dann das Weltende mit allgemeiner Auferstehung und abschliessendem ewigem Gericht. Gerade die grosse eschatologische Rede bei Matthäus lautet vorn, 24, 3—41, eben so entschieden im erstern Sinn, als Antwort auf die Frage der Jünger nach seiner Parusie, v. 3; als sie hinten, 25, 31—46, im andern Sinn lautet, als Antwort auf die Frage nach der συντέλεια τοῦ αἰῶνος: aber beides — zur grossen Desperation der Ausleger, die vergeblich alle Künste aufbieten, um irgendwo einen trennenden Keil hinein zu treiben — in einem Zug und Zusammenhang. Also mit andern Worten: wir haben im ganzen übrigen Urchristenthum Chiliasmus (dessen Wesentliches nicht in der mehr oder weniger sinnlichen Anschauung, sondern in der doppelten Auferstehung am Anfang und am Ende der Tage des Messias besteht) — nur nicht in den synoptischen Reden Jesu, bei im übrigen gleicher Anschauung. Mir scheint dieser exegetische Thatbestand, den man nicht durch eine atomistische Auslegung verschieben und verwischen sollte, ein deutlicher Fingerzeig zu sein: es hat sich in den Synoptikern unwillkürlich in so weit die treue Ueberlieferung der Reden Jesu erhalten, 1) dass Jesus selbst immer nur ein Ende und zwar das abschliessende, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος und die supranaturale Parusie des Menschensohnes als Eins, in Aussicht gehabt und in Aussicht gestellt hat; 2) dass ihm eben in seinem Christusbewusstsein die jüdische Erwartung des Menschensohns und seines Reiches auf Erden in das Reich Gottes, wie er es jetzt geistig der Welt aufschloss, resorbirt war; 3) dass, weil die allgemeine Form der Anschauung sowohl für den Eintritt des Messiasreichs als für die Weltvollendung dieselbe war — beidemal ein einmaliges supranaturales Ereigniss, Enthüllung göttlicher Herrlichkeit vom Himmel her, also Parusie des Menschensohns, und auf Erden eine Auferstehung der Todten und Vergeltung —, dass eben desswegen Jesus von dem einen abschliessenden Ende in einer Weise geredet hat, welche nach seinem Hingang wie zunächst zur Erzeugung der Auferstehungserscheinungen mitwirkte, so, nachdem der Glaube an den Auferstandenen einmal da war, natürlich zunächst in chiliastischem Sinn verstanden werden konnte und musste, und dass 4) eben desswegen in der mündlichen Ueberlieferung viele in der allgemein jüdischen Anschauungsform gehaltenen Worte Jesu ganz unwillkürlich specifisch jüdisch chiliastisch nachdunkelten, so dass es bei diesem Thatbestand schwer hält, wo nicht unmöglich ist, geschichtlich sicher zu ermitteln, wie weit Jesus in Wirklichkeit in den Anschauungsformen der chiliastischen Messiaserwartungen von der Endvollendung

gesprochen habe, während dieselben von vornherein in sein geistiges Christusbewusstsein resorbirt waren, und nur die Endanschauung die gleiche war.

2. Hierin findet der oft abstract aufgestellte Gegensatz in der Auffassung der Lehre Jesu von der Zukunft des Reiches Gottes wohl seine einzig richtige Lösung. Jesus redet bei den Synoptikern von dieser Zukunft bald im Gegensatz zu aller fleischlich supranaturalen Erwartung wie von einer immanenten Entwicklung in der Menschheit, — und bald wieder ganz in der sinnlich supranaturalen Weise der jüdischen Zukunftserwartung. Welche von beiden Anschauungen hat nun Jesus wirklich von der Zukunft gehabt, jene geistige von einer innern Entwicklung? oder diese sinnliche von einem einmaligen Eintritt von oben? So fragt man oft, im Sinn eines entweder — oder. In Wahrheit wird man aber sagen müssen: beides: gegenüber der fleischlich jüdischen Erwartung des Messias mit einmaligem Eintritt des Reiches Gottes auf Erden sinnlich von oben herab, lag in seinem Christusbewusstsein unmittelbar die Anschauung von der innern Entwicklung des mit ihm schon erschienenen und gegründeten Gottesreiches; hingegen die Endanschauung des Weltabschlusses, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος hatte auch Jesus in der allgemein gegebenen Form. Sein specifisch Neues, Christliches ist hier das innere Verhältniss des gegenwärtigen Lebens zu dieser Zukunft, also der religiöse Inhalt, nicht die Form jener Anschauung. Jesu eigene Christuspersönlichkeit war die Erfüllung und damit die Aufhebung der jüdischen Messiaserwartung; aber im jüdischen Bewusstsein seiner Gläubigen nimmt auch die Aufhebung wieder die Anschauungsform der sinnlichen Erfüllung an.

§ 322. **Allgemein urchristlich** ist als natürliche Folge des Glaubens an die leibhafte Auferstehung Jesu die Erwartung seiner baldigen leibhaften Wiederkunft auf Erden zur Aufrichtung seines messianischen Reiches.

Ist in Jesu der Christus erschienen, — hat er aber in seinem irdischen Leben in der Vergangenheit erst das Reich Gottes verkündet und durch seinen Tod, so oder so, die Entsühnung für dasselbe vollbracht, — ist er jetzt verklärt im Himmel: so war es ganz natürlich, dass der Glaube seine Wiederkunft zur eigentlichen Aufrichtung seines Reiches in Bälde erwartete und nichts anderes dachte und denken konnte als in den ἐσχάταις ἡμέραις vor diesem Ereigniss zu stehn. Darum geht dieser Grundton der baldigen Erwartung des Herrn durch das ganze Urchristenthum hindurch. Wir treffen ihn in der Schilderung der Urgemeinde, in der Relation der Zukunftsreden Jesu, bei Paulus, in der Apokalypse, im Hebräerbrief, bei Johannes. Jede Drangsal erschien als vorbereitendes Wehe; bei jedem erschütternden Ereigniss steigerte sich die Erwartung, um hinter der Nichterfüllung sich auf's neue aufzurichten und für den Nichteintritt sich eine Theorie zu bilden, die den Aufschub bis dahin erklärte, aber die Hoffnung auf nunmehrige Erfüllung auf's neue begründete. Vor allem knüpfte sich die Hoffnung, zur sichern Erwartung auf's höchste gesteigert, an die über das jüdische Volk und Jerusalem hereinbrechende Katastrophe. Hier schaut und

malt der **Apokalyptiker** die Erfüllung. Die Redaction der eschatologischen Reden bei **Matthäus** erwartet die Parusie *εὐθέως μετὰ ταῦτα*, 24, 29, noch zu Lebzeiten dieser *γενεά*, 24, 34; 16, 28. **Lucas** lässt nach der paulinischen Anschauung vom Gang des Evangeliums noch die *καιροὶ ἐθνῶν* dazwischen treten, 21, 24. Der 2. **Thessalonicherbrief** weist die Ungeduld auf ein *κατέχον* (das zugleich ein *κατέχων* ist) hin, das die Enthüllung des *μυστήριον τῆς ἀνομίας* und damit die Parusie des Herrn noch aufhalte, 2, 1 ff.[1]) Die **Johannisbriefe** sehen in dem Auftreten der vielen *ἀντίχριστοι*, der Irrlehrer ebionitischer und gnostischer Art, das Zeichen der *ἐσχάτη ὥρα*: 1 Joh. 2, 18; 4, 3. 2 Joh. 7. Und erst 2 Petr. 3, 1 ff., dicht vor Thorschluss des Kanon's, weist die Spötter durch die Berufung, dass vor Gott tausend Jahre wie Ein Tag sind, auf die ganz unbestimmte Zukunft hinaus, aber nicht ohne die Erwartung gleichwohl auch ferner in Aussicht zu stellen.

§ 323. Da diess aber im Grunde nur eine sinnliche **Wiederholung** der in Jesu messianischem Leben in ihrer geistigen Wahrheit schon **erfüllten jüdischen** Messiaserwartung war: so blieb **hinter** derselben die Anschauung von der göttlichen **Endvollendung** auch noch bestehn, im gleichen, nur verallgemeinerten Rahmen der Vorstellung. — Diese bestimmte Unterscheidung einer **ersten** Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden und einer **zweiten** am Abschluss desselben und zum Ende der Welt überhaupt ist der urchristliche **Chiliasmus**: ausgeprägt in der **Apokalypse**, aber — in möglichst geistiger Form — auch bei **Paulus**.

§ 324. Der Chiliasmus der Apokalypse. — Nach vorbereitenden Wehen und partiellem Strafgericht auch über das ungläubige Judenthum wie über das widergöttliche Heidenthum, erscheint, nachdem die antichristliche Macht des Satans in einem persönlichen Repräsentanten culminirend hervorgetreten, Christus aus dem Himmel und errichtet, mit Vernichtung der satanischen Mächte und Fesselung des Satans selbst, das Reich seiner Gläubigen auf Erden. Diese auferstehn und herrschen, dem Tod enthoben, 1000 Jahre auf Erden. Dann wird noch einmal der Satan mit all seiner Macht entfesselt zum allgemeinen Kampf wider das Reich Christi, aber schliesslich

---

[1]) Wer den Brief für paulinisch halten kann, der muss nur schon viel früher dem Apostel Paulus selbst eine solche beschwichtigende Theorie zuschreiben — und namentlich das, dass er schon **vor** dem antichristlichen Ruf **Nero's** den Namen seines Vorgängers **Claudius** allegorisch auf ihn hin gedeutet habe!

für ewig überwunden. Darauf die **zweite, allgemeine** Auferstehung aller Todten und das Endgericht. Nach diesem ist nur noch das neue Jerusalem, die ewige Vollendung des Gottesreiches — und draussen der zweite, ewige Tod.

Die vorbereitenden Wehen: die Lösung der sieben Siegel, c. 6. Mit der Eröffnung des siebenten beginnen die sieben Posaunen, c. 8, mit deren letzter das partielle Strafgericht über Jerusalem, unter Verschonung des Tempels, sich erfüllt, c. 11. In den sieben Zornschalen giesst sich das volle Gottesgericht über die widerchristliche Weltmacht aus, die sich gipfelt in dem siebenköpfigen in der Siebenhügelstadt thronenden Thier, dem als achter wiedergekommenen fünften römischen Kaiser Nero[1]), secundirt von dem zweihörnigen Lamm, der zu seiner Anbetung verführenden Prophetie. c. 13 u. 17. Die Vollendung dieses Strafgerichtes ist die persönliche Erscheinung Christi selbst, der mit dem Schwert aus seinem Munde die Anhänger des Thieres tödtet, das Thier aber und den falschen Propheten lebendig in den Feuerpfuhl wirft, 19, 11—21. Nun die erste Auferstehung der Gläubigen auf 1000 Jahre, 20, 1—6; wobei nur im höchsten Grade gegenüber den hirnverbrannten Phantasien des jüdischen und auch des nachherigen christlichen Chiliasmus die keusche Zurückhaltung des Apokalyptikers vor jeder weitern Ausmalung des tausendjährigen Reiches anzuerkennen ist. Die zweite Endkatastrophe dann 20, 7 ff.

§ **325.** Auch **Paulus** — in den Grundzügen mit der allgemein urchristlichen Erwartung einig — erwartet eine nahe leibhafte Wiederkunft Christi auf Erden (*ἡμέρα, παρουσία τοῦ κυρίου*), bei der die Gläubigen sofort in einen dem auferstandenen Christus analogen Zustand einer von der Vergänglichkeit und den übrigen Qualitäten der *σάρξ* befreiten, pneumatisch umgewandelten Leiblichkeit und damit in die volle *ἐλευθερία τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* versetzt werden, die dannzumal schon verstorbenen durch Auferstehung, die noch lebenden durch gleichzeitige Umwandlung.

1. 1 Cor. 15. Die Vorstellung vom Auferstehungsleib, den die Gläubigen bei der Parusie des Herrn erhalten, ist durchaus analog der vom Auferstehungsleib Christi selbst. Es ist nicht ein andrer neuer sondern der erneuerte alte Leib, an dem nur der Stoff, welchen er doch immer irgendwie haben muss um nicht ein leerer Schemen zu sein, ein andrer ist. Der irdisch sinnliche Weltstoff, die *σάρξ*, ist vom Leibe abgethan, und dieser wird einen andern von Gott erhalten: nicht aber wird das Ich des Menschen einen andern Leib erhalten. Auf jenen Gegensatz des Stoffes an demselben Leibe geht allein der Gegensatz von *ἐπίγειος οἰκία* und *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ ἀχειρο-*

[1]) Jede andere Auslegung der Zahl 666 ist nur noch ein Denkmal theologischer Hartnäckigkeit in der Selbstverblendung.

ποίητος, αιώνιος εν τοῖς οὐρανοῖς, 2 Cor. 5, 1 ff. Ob das für nns logisch denkbar sei, kommt nicht in Betracht, wo wir nur zu fragen haben, wie sich Paulus das Verhältniss vom alten und neuen Leib gedacht habe. Und auch Paulus hält sich zurück fruchtlos darüber zu phantasiren, aus was für einem übersinnlich-sinnlichen Stoff der Leib der *δόξα* bestehn werde. Ihm ist das wesentliche das, dass, während das *σῶμα τῆς σαρκός*, weil eben aus *σάρξ*, einem dem Geistsein Gottes real gegenüberstehenden und darum mit seinen natürlioben *ἐπιθυμίαις* entgegenwirkenden Weltstoff bestohend, das Ich des Menschen zum Widerstreben gegen Gott bestimmt und auoh dem aus dem Geist Christi crneuerten Ich seine Gegenwirknng fortwährend fühlbar gemacht hatte, in der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, in dor Umwandlung des *σῶμα* aus der *μορφή τῆς φθορᾶς, ἀσθενείας* etc. in die der *ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις*, diess *σῶμα* nun als *πνευματικόν* zwar nioht selbst Geist, aber für den Geist nur noch reine Erscheinungs- und Aousserungsform, als *ἐπουράνιον* die reine Existenzweise des himmlischen Lebens der vollen Kindschaft Gottes sein werdo: ein Leib, der keine Macht des Widerspruchs wider den Geist, sondern nur noch sein reiner Ausdruck und damit die Wohnnng seiner vollen *ἐλευθερία* in der *δόξα τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* ist. Diess ist der religiöse Kern der Anschauung des Paulus: das Verbältniss des alten und des neuen Leibes zum *πνεῦμα* und damit zur Bestimmungserfüllnng des Menschen als *εἰκών* und *δόξα* d. h. als Kind Gottes. — Die Erörterung des Apostels, 1 Cor. 15, 35 ff. will nicht das Wie des künftigen Auferstehungsleibes näher beschreiben, sondern durch die angeführten Analogien nur der Vorstellung näher bringen, dass ein Uebergang von einem zum andern möglich sei. Wie es siob mit diesen Analogien nähor verhalte, ist an einem spätern Ort zu untersuoben.

2. 1 Cor. 15, 51. 52 beweist, dass der Apostel dio Parusie selbst noch zu erleben erwartete, woraus sich auch seine Ausdrucksweise 2 Cor. 5, 1—4 erklärt. So auch 1 Thess. 4, 15. Wenn hier die Auferstandonen dem Herrn entgegen in die Luft entrückt werden, v. 17, so kann sicb fragen, ob bloss zur Einholnng, oder um dort mit ihm zu bleiben. Die richtigste Antwort ist, dass diess unwillkürlich der zutreffendste Ausdruck für die ganze Parnsie- und Auferstehungsvorstellung sei: etwas zwischen Himmel und Erde Schwebendes.

§ 326. Bei der so nah erwarteten Parusie des Herrn eilt die lebendige und erregte Hoffnnng über den Zwischenzustand des Einzelnen zwischen seinem vorher eintretenden Tod und der Auferstehung hinweg auf diess nahe Endziel; wo die Vorstellung aber dabei zu verweilen veranlasst wird, fasst sie ihn als ein *κοιμᾶσθαι*, als ein Entschlafensein in dem Herrn, womit nicht sowohl die negative Vorstellung einer Lebensentbehrung, als vielmehr nur die positive einer vom Kampf mit der *σάρξ* in der Welt erlösten, die Vollendung erwartenden Ruhe des gläubigen Ich mit Christo in Gott verbunden ist.

1 Cor. 7, 39; 11, 30; 15, 6. 18. 20. 51. 1 Thess. 4, 13. 14. 15. Der Sprachgebrauch durchgängig: Mt. 27, 52. Joh. 11, 12. Apg. 7, 60; 13, 36. 2 Petr. 3, 4.

Der ganze Mensch schläft gegenüber dem thätigen Leben im Leibe; aber die Anschauung des Schlafes haftet doch am Leibe. Die Seele wird nicht schlafend vorgestellt; sie ist, wenn man überhaupt speciell nach ihrem Aufenthalt fragt, eigentlich im Hades. Doch wie schon bei Leibesleben der Gläubige dem Geiste nach bei Christo ist, Col. 3, 3, so giebt es sich von selbst, da ja das Fernesein doch nur an der Anschauung des Leibes hängt, dass die gläubige Seele bei Christo vorgestellt wird, wo immer sie auch, räumlich fixirt, gedacht werden mag. Das Abscheiden und bei Christo sein, Phil. 1, 23, giebt unsrer Vorstellung allerdings eine andre Direction als das Entschlafensein, ist aber gleichwohl keine wesentliche Veränderung; wie auch die Verwendung der Märtyrer in der Apokalypse, 6, 9 ff. zeigt.

§ 327. Von der ersten Parusie des Herrn an, bei der die erste, partielle Auferstehung der Gläubigen eintritt (was für die Uebrigen durch den Ausschluss zugleich ein Gericht ist), geht die Ueberwindung der bis dahin noch nicht gläubigen Welt durch Christum vor sich, bis alle essentiell gottwidrigen Mächte abgethan, und alle Gott noch widerstrebenden Menschen ihm unterthan sein werden. Damit, dass so zuletzt auch der Tod abgethan wird, tritt als absolutes Ende der ewige Vollendungszustand ein, in welchem Gott Alles in Allen sein wird, 1 Cor. 15, 23—28. — Ob der Endzustand der Ungläubigen als substanzielle Vernichtung, oder als ewiger Verdammnisszustand, oder als endliche Bekehrung Aller zu denken sei, — über diese drei möglichen Annahmen entscheiden direct keine Aussagen des Paulus. Seine Anschauung scheint, je nach dem Gesichtspunkt, zwischen der zweiten und der dritten Annahme zu schweben.

1. Dass in 1 Cor. 15, 23—28 die Grundzüge des Chiliasmus enthalten seien, sollte kein Exeget mehr leugnen. Aber es ist Chiliasmus in der geistigsten Fassung, an der nur der Anschauungsrahmen das Sinnliche ist. Dadurch zeigt sich freilich gerade, wie unnöthig der Chiliasmus ist: nichts als im Kern eine jüdisch sinnliche Wiederholung dessen, was christlich schon vorausgeht. Was Paulus in dieser chiliastischen Zeit vorgehn lässt, ist nur in supranaturaler Anschauung das, was jetzt schon durch den Geist Christi in der Welt geschieht: successive Ueberwindung der Welt durch den Geist Christi. Man beachte: die Mächte, deren Wesen in der Negation des Göttlichen bestehn, werden essentiell abgethan (καταργεῖσθαι); die Subjecte dagegen, die nur diesen Mächten unterworfen waren, werden Christo unterthan (ὑποτάσσεσθαι). Man kann sich darnach als des Apostels Anschauung vorstellen, obgleich er sie nicht bestimmt ausspricht: so wie in

dieser chiliastischen Zeit einer, der von der Welt gewesen war, Christo im Glauben unterthan wird, wird er auch analog dem Auferstehungsprocess umgewandelt, so dass dann in der That mit dem letzten Bekehrten auch der letzte Feind abgethan ist.

2. Wie sich Paulus an dieser Stelle das letzte Ende gedacht und das, dass Gott πάντα ἐν πᾶσιν sei, aufgefasst wissen wolle, kann zweifelhaft sein. An dieser Stelle ist das allein Natürliche und Ungezwungene eine endliche Bekehrung Aller. Anderwärts aber bleibt auch Paulus bei der gewöhnlichen Anschauung eines Doppelendes nach dem Gericht, z. B. Röm. 2, 5 ff. Es ist diess eine natürliche Doppelausmündung der Vorstellung von der Vollendung, je nach dem Gesichtspunkt: jenes unter dem Gesichtspunkt der Absolutheit Gottes; dieses unter dem der Vergeltung.

§ 328. An der Umwandlung des Leibes der Kinder Gottes aus dem fleischlichen in den pneumatischen Zustand wird (in welchem Maass schon von der ersten Parusie an?) die ganze Schöpfung Gottes theilnehmen und am Ende das sein, wozu sie von Anfang bestimmt war, der reine Schauplatz für das nun verwirklichte ewige Endziel des göttlichen Rathschlusses mit der gesammten Weltschöpfung, nämlich für die vollkommene Offenbarung der ganzen Herrlichkeit Gottes.

Nur einem lahmen Supranaturalismus, dem gerade das fehlt, was allein dem Supranaturalismus innere Wahrheit giebt, Phantasie und intellectuelle Anschauung, kennte der klar vorliegende Sinn von Röm. 8, 19—23 zu phantastisch vorkommen, so dass man zu allen erdenklichen andern Auslegungen der πᾶσα κτίσις griff. Die Stelle giebt uns aber vielmehr einen Blick in die grossartig in sich abgerundete Weltanschauung des Apostels: Gott hat die Schöpfung der ματαιότης unterworfen, der Qualität der σάρξ; aber die Endbestimmung, die sich daher als immanente Empfindung dieser Negativität fühlbar macht, ist diess nicht; die Endbestimmung ist, Gott gegenüber rein das Wesen Gottes abzuspiegeln; aber die Unterwerfung und die Wiederbefreiung, wovon das Centrum die Unterwerfung des Menschen unter die σάρξ und die Erlösung durch Christum ist, hat den Zweck, die Absolutheit Gottes, dass seine Gnade allein alles ist und wirkt, allseitig zu offenbaren.

§ 329. Im **Hebräerbrief** hat die im allgemeinen gleiche Vorstellung von der Vollendung, nur mit Abstreifung jedes Chiliasmus, dem ganzen Lehrbegriff gemäss die specielle Färbung, dass mit der nahen Zukunft Christi diese vergängliche Welt aufhören und an ihrer Stelle die von Gott verheissene, in der Alttestamentlichen Heilsanstalt schattenhaft vorgebildete, vom Sohn aufgeschlossene und vom Glauben an ihn mit besiegelter Gewissheit ergriffene unsichtbare und unvergängliche obere Welt allein bleiben werde, das

himmlische Jerusalem, wobei die Ungläubigen ein schreckliches Gericht treffen wird, die Gläubigen aber die selige Sabbatruhe in Gott finden werden.

Der Verfasser rechnet 6, 2 die *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* und das *κρῖμα αἰώνιον* zu den grundlegenden Anfangsgründen der christlichen Lehre. Und in der That, nur weil die *ἀνάστασις* für den urchristlichen Glauben diess wirklich war, bleibt dem Verfasser diese Form der Anschauung anhaften; denn eigentlich liegt sie seiner alexandrinisch spiritualistischen Anschauungsweise fern, für deren Gegensatz von oberer und unterer, sichtbarer und unsichtbarer, vergänglicher und unvergänglicher Welt übereinander viel weniger eine einmalige allgemeine Auferstehung des Leibes als der Uebergang der Seele gleich nach dem Tode passt, wie auch 9, 27 ausdrücklich das Gericht gleich hinter den Tod des Einzelnen verlegt ist. Weil aber diese obere Welt in der Alttestamentlichen Theokratie schattenhaft vorgebildet ist, so stellen sich dem Verfasser ungesucht zu ihrer bildlichen Bezeichnung die chiliastischen Ausdrücke vom himmlischen Jerusalem, 12, 22; während seine Anschauung des von den Engeln und vollendeten Geistern der Verstorbenen gebildeten Jenseits im Grund eine wesentlich andere ist als die sonst allgemein urchristliche, auf der Alttestamentlichen Anthropologie basirende Vollendungszukunft mit Auferstehung der Todten.

§ **330.** Auch **Johannes** hat die gleiche Endanschauung von einer allgemeinen Auferstehung der Todten zu dem doppelten Zustand des ewigen Lebens oder der ewigen Strafe, je nach dem Glaubensverhalten zum Sohn. Aber nicht nur ist hier aller Chiliasmus ausdrücklich in das gegenwärtige ewige Leben der mit Vater und Sohn durch den Geist liebegeeinten Gläubigen resorbirt; sondern die ganze dabei noch übrig bleibende Endvorstellung ist zur durchsichtigen Anschauung eben dieses ewigen Lebens in der Liebeeinheit mit dem Vater und dem Sohn vergeistigt, — wie sie denn überhaupt der hellenistischen Anschauungsweise des Verfassers eigentlich heterogen und diesem nur durch die Consequenz der Auferstehung Christi unabweislich auferlegt war.

Was vom Hebräerbrief, das gilt auch vom vierten Evangelisten. Eigentlich liegt seiner ganzen Anschauungsweise die Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung seitab; aber sie ist ihm durch die Auferstehung Christi gegeben, und so bewegt auch er sich in diesen Ausdrucksweisen, 5, 28; 6, 54. Dass Johannes mit der ihn auszeichnenden Kunst die Ausdrücke der gewöhnlichen sinnlichen Vorstellung in geistiger Deutung anwendet, schliesst bei ihm nicht aus, dass er sie nicht doch auch in ihrer sinnlichen Eigentlichkeit wolle verstanden wissen: so in den Abschiedsreden, wo die Reden vom Wiederkommen Christi durchgängig schillern zwischen eigentlichem Sinn nach der gewöhnlichen Erwartung und dem Kommen im Geiste; so in 5, 21—29, wo

das Präsens der Auferstehung im geistlichen Sinn und das Futurum von der äusserlichen am jüngsten Tag stets in einander umschlagen; so überall, wo die ζωὴ αἰώνιος als das wahre Leben in der substanziellen Lebens- und Liebegemeinschaft mit Vater und Sohn beschrieben, und zugleich doch sein Wesen als ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα gefasst wird, 6, 51 etc. Nun, das letztere wird den meisten Theologen gar nicht auffallen, da diess natürliche Schillern der Vorstellung ihr eigener Trost und ihre letzte Weisheit in diesen Dingen ist. Hingegen sollte ihnen eher das auffallen, dass es bei Johannes mit der Auferstehung überhaupt zwischen zwei verschiedenen Anschauungsweisen schillert, nicht bloss zwischen zwei Seiten einer und derselben. Eine Andeutung von der seiner Gesammtanschauung eigentlich entsprechendern Vorstellung von der Zukunft und dem Jenseits giebt 14, 2 ff., von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters, wohin Jesus, der in die δόξα τοῦ πατρός zurückkehrende Logos, die Seinigen nachzieht, so dass sie da nicht bloss Zeugen sondern selbst Mittheilnehmer an seiner göttlichen δόξα sein werden, 17, 24.

§ 331. **Schluss.** — Der Kern der christlichen Schriftlehre, oder also das Realprincip der christlichen Religion, wie es in der Schrift seinen für uns primitivsten historischen Ausdruck hat, der damit für die weitere Entfaltung des christlichen Glaubensbewusstsein die normgebende historische Grundlage bildet, ist also — das Verschiedene der einzelnen Neutestamentlichen Lehrbegriffe auf den Ausdruck des gemeinsamen Wesentlichen gebracht —: damit, dass Jesus von Nazaret sich als den Sohn Gottes und so als den in der Alttestamentlichen Offenbarung verheissenen und in deren Geschichte im Alttestamentlichen Bundesvolk positiv und negativ vorbereiteten Christus geoffenbart hat, ist in ihm für die sündige Menschheit dasjenige Verhältniss zu Gott nun aufgeschlossen, in welchem der ewige Rathschluss Gottes mit dem Menschen, mit der Schöpfung überhaupt, in die endliche Verwirklichung eingetreten ist und am Ende der Welt die absolute Verwirklichung finden wird.

B.

Die Kirchenlehre.

§ 332. Die Gründe dafür, dass wir 1) überhaupt die objectiv historische Darlegung des empirisch gegebenen Stoffes der Dogmatik seiner kritisch speculativen Verarbeitung vorausschicken, und 2) innerhalb dieser historischen Darlegung die Schriftlehre und die Kirchenlehre gesondert darstellen, sind bereits in der Einleitung zu diesem historischen Theil im allgemeinen angegeben (§ 148—152).

1. Die Gründe für die Sonderung der historischen Darlegung und der kritischen Verarbeitung überhaupt: § 149. Nur so wird dem geschichtlichen Stoff sein volles Recht, das einer objectiv treuen Darstellung und der Beurtheilung des Einzelnen daran vorerst nur nach dem eigenen Maassstab des Ganzen. Unser subjectives Urtheil mischt sich nicht anders darein, als um den objectiven Thathestand aus den Quellen zu ermitteln, während es — wie die allgemeine Erfahrung in der Dogmatik lehrt — immer in Gefahr steht den Thathestand selbst schon unwillkürlich zu alteriren, wenn es mit der Darstellung der Schrift- und Kirchenlehre die Verarbeitung dieses Stoffs, sei's nun kritisch sei's apologetisch, zum eigenen Glaubensbewusstsein unmittelbar verbindet.

2. Die Gründe für die gesonderte Darlegung von Schrift- und Kirchenlehre: § 151. Die Kirchenlehre, vorab die protestantische, hat jederzeit nichts anderes als eine systematische Darlegung der in der Schrift enthaltenen göttlichen Offenbarungswahrheit sein wollen. Sie hat dabei die Schriftlehre selbst mit der göttlichen Offenbarung identificirt und sich nur für deren systematische Darlegung angesehn, während in Wahrheit jene selbst schon die geschichtlich primitive und darum für die weitere Entwicklung geschichtlich normgebende menschliche Gestaltung des christlichen Offenbarungsinhaltes war, aus der in geschichtlich nothwendigem Process sie selbst, die Kirchenlehre, sich entwickelt hat. Diese optische Täuschung, dass sie sich nur für die menschliche Systematisirung der göttlichen Schriftlehre ansah, während sie jederzeit die Weiterentwicklung des christlichen Princips aus seiner primitiven menschlichen Gestalt der Schriftlehre gewesen ist, wird am einfachsten gehoben durch die gesonderte historische Darlegung erst der

Schriftlehre und dann der aus ihr entwickelten Kirchenlehre. Die Kirchenlehre will schriftgemäss sein. Sie selbst versteht das so, dass sie ihre Bestimmungen in die Schrift hinein sieht und dann aus derselben heraus liest, so dass sie unwillkürlich die bestimmte Schriftlehre alterirt und nach sich modelt. Ein unmittelbar in die Schrift selbst zurückgreifendes und aus ihr sich erfüllendes Bewusstsein sieht diess etwa ein und stellt dann mit Energie eine reine Schriftlehre der vielfach von der Schrift abgewichenen Kirchenlehre gegenüber, mit geringschätzigem Ueberspringen aller dogmengeschichtlichen Entwicklung, — die es doch selbst auf keinem Punkte verleugnen kann. Hier ist durch gesonderte Darstellung nach beiden Seiten Recht zu schaffen und der allein richtige Maassstab für die Beurtheilung der Schriftgemässheit der Kirchenlehre aufzustellen, gegenüber wie einerseits der historisch unwahren Behauptung der Identität, so andrerseits dem historisch eben so ungerechten Vorwurf des Widerspruchs. Die Schriftgemässheit, nach welcher die Kirchenlehre allein zu bemessen ist, besteht darin, dass sie das in der Schrift documentirte religiöse Princip des Christenthums in dem historischen Bewusstseinsmaterial schon der Schriftlehre consequent vollständig ausgeprägt habe. Dass sie in diesem Sinn schriftgemäss sei, ist die allein mögliche und vernünftige, aber auch die nothwendige Anforderung an sie. Auf diese Schriftgemässheit ist ihr eigener Anspruch, unmittelbar schriftgemäss zu sein, zu reduciren; von dieser aus aber auch der Vorwurf, sie sei es nicht, abzuweisen. Sie kann und soll nur so schriftgemäss sein; so soll sie es aber sein, wenn sie orthodox, rechtgläubige Kirchenlehre sein will. Durch die gesonderte Darstellung von Schrift- und Kirchenlehre gewinnen wir nun den Maassstab für die Beurtheilung dieser wahren Orthodoxie der letztern. Da sind nicht für die einzelnen Dogmen und deren specielle Fassung in dieser und jener confessionellen Dogmatik zum Beleg Bibelstellen beizubringen, wie das heute noch wie ehemals in atomistischer Weise auch von solchen geschieht, deren zweites Wort „organische" Schriftbeweisführung ist. Sondern es ist nachzuweisen, wie das in der Schriftlehre gegebene christliche Princip in dem ebenfalls in ihr geschichtlich gegebenen Bewusstseinsmaterial sich mit innerlich nothwendiger Consequenz zur Kirchenlehre vom christlichen Princip ausgeprägt habe, und wie von hier aus alle einzelnen Dogmen sich mit logisch nothwendiger Consequenz gestalten. Das ist die alleinige Schriftgemässheit, die als Forderung an die Kirchenlehre zu stellen und nach deren Maassstab die einzelnen kirchlichen Dogmen zu beurtheilen sind. Indem man aber bei der gesonderten systematischen Darstellung der Schrift- und der Kirchenlehre die einzelnen Bestimmungen der letztern mit den correspondirenden der erstern einfach zusammenhalten und vergleichen kann, erhellt dann daraus weiter, in welcher Weise die Kirchenlehre allerdings nicht schriftgemäss, d. h. in ihrer Form mit der Schriftlehre nicht identisch sei, um sowohl ihren eigenen Anspruch, sie sei es, als auch den Vorwurf, sie sei es nicht, abzuweisen.

§ 333. Die der kritisch-speculativen Verarbeitung vorausgehende objectiv-historische Darstellung der Kirchenlehre mit ihren confessionellen Differenzirungen hat selbst schon eine kritische,

aber nur eine **dogmatisch-kritische** Aufgabe: das Ganze der Kirchenlehre im nothwendigen innern Zusammenhang all' seiner einzelnen Bestandtheile aufzufassen; diese, die einzelnen Dogmen, in der ihrem geschichtlich gegebenen Princip entsprechendsten Fassung zu fixiren, und darnach sowohl die Confessionen mit einander zu messen an der Consequenz des gemeinsamen Princips, als auch innerhalb jeder Confession ihre besondern Fassungen an ihrem besondern confessionellen Princip [1]).

Wie dem „Schriftgläubigen" in der Darstellung der Schriftlehre, so soll dem kirchlich Orthodoxen, und zwar jeder Confession, in der Darstellung der Kirchenlehre sein objectives historisches Recht werden.

§ 334. Um aber für diese Aufgabe den rechten Boden und für die dogmatische Kritik der einzelnen Bestandtheile der Kirchenlehre den rechten Maassstab zu erhalten, ist das Dogma vom **christlichen Princip** in seinem dogmengeschichtlichen Entwicklungsprocess bis zu seiner vollständigen Ausprägung im Bewusstseinsmaterial der Kirchenlehre zu verfolgen (§ 152).

Zwischen der Schriftlehre und der fertigen Kirchenlehre liegt der lange Entwicklungsprocess der Dogmengeschichte, dessen Wegfall aus der Darstellung diese in zwei Stücke auseinander zu reissen scheint. Für unsern Zweck, dasjenige Lehrgebäude des christlichen Glaubens kennen zu lernen, das sich mit innerer Nothweudigkeit und Consequenz nicht nur aus dem christlichen Princip, sondern vorerst auch im Bewusstseinsmaterial der Schriftlehre ausgebildet hat, genügt es jedoch vollständig, ja es dient ihm besser als die Vorführung des ganzen dogmengeschichtlichen Processes, wenn wir bloss den Stamm der ganzen Glaubenslehre, das Centraldogma, das Dogma vom christlichen Princip durch den Process seiner vollständigen Ausbildung von seiner biblischen Wurzel aus verfolgen bis zu seiner in dem gegebenen Material vollständig ausgeprägten Gestalt, und wenn wir dann von hier aus die consequente Verästung des ganzen Systems der kirchlichen Glaubenslehre in's Auge fassen, d. h. alle einzelnen Dogmen darauf ansehn, wie sie nothwendiges Postulat und nothwendige Consequenz des Centraldogma's sind. Auch die Dogmengeschichte selbst ist im Ganzen und Grossen diesen Gang gegangen: instinctiv und mit Bewusstsein hat von je die Auffassung der Person Christi den Maassstab für die consequente, orthodoxe Fassung der übrigen Dogmen gegeben, den Maassstab der *analogia fidei*. Die Kirchenlehre ist der Haushalt der christlichen Glaubenslehre auf dem Stockwerk über der Schriftlehre: die Entwicklung der Lehre von der Person Christi ist die Treppe, die uns aus dem untern in das obere Stockwerk führt und hier auf den Boden stellt, auf dem wir alles Einzelne darnach zu messen haben, ob es nach der *analogia fidei* am rechten Platze stehe.

[1]) Vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 15 ff.

§ 335. Dagegen gehört die weitere Geschichte des Dogma's in der theologischen Wissenschaft nicht in diese historische Darlegung, sondern als historischer Beleg in die eigene kritische Verarbeitung desselben. Diess gilt auch von allen Lehrbestimmungen, die geschichtlich zwar auch einen confessionellen Ausdruck gefunden haben, aber doch nur aus einer negativ kritischen Stellung zum dogmenbildenden Process der Kirche hervorgegangen sind.

§ 336. Wir stellen daher

1) das christliche Centraldogma, das Dogma vom christlichen Princip dar: die Christologie, und zwar in den wesentlichen Momenten ihrer Entwicklung aus der Schriftlehre bis zu ihrer vollendeten Ausgestaltung zur Kirchenlehre;

2) die Postulate derselben, die Lehren von Gott und vom Menschen, wie sie sich von jener aus als ihre nothwendigen Voraussetzungen ergeben: die kirchliche Theologie und Anthropologie;

3) die Consequenzen derselben, die Lehre von der Verwirklichung des christlichen Heilsprincips in der Menschheit, und zwar

a) die Einbildung desselben in die natürliche Menschheit: die Soteriologie,

b) die Vollendung der Menschheit durch dasselbe: die Eschatologie.

I.

Die kirchliche Christologie in ihrer geschichtlichen Ausbildung.

§ 337. In den Wesensbestimmungen der Person Christi hat sich das Bewusstsein der christlichen Gemeinschaft von dem Wesen des in Jesu für sie begründeten neuen religiösen Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch, oder vom Princip der christlichen Religion, und in der Lehre vom Werk Christi das Bewusstsein von der Wirksamkeit dieses Princips ausgeprägt.

Diese Einsicht ist der Schlüssel des Verständisses der ganzen Dogmatik. Das Dass wird niemand in Abrede stellen, der auch nur flüchtig die Stellung der Person Christi in aller christlichen Glaubenslehre überblickt und weiss, was die logische Kategorie „Princip" sagen will. Nur ein einfältiger Mensch könnte meinen sich zum voraus dagegen verwahren zu müssen, weil Christus dadurch zu einem „blossen" Princip verflüchtigt werde. Das schon in § 79 erörterte Warum, die in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit, dass die Persönlichkeit, in deren religiösem Leben ein neues Offenbarungsprincip wirksam hervortritt, unmittelbar mit diesem selbst identificirt wird, diess wird sich uns im Verlauf immer mehr historisch bewahrheiten. Diese innere Nothwendigkeit werden diejenigen am wenigsten leugnen wollen, denen sie nicht bloss eine psychologische, sondern eine metaphysische ist, und die nur dagegen sich sperren, dass man von einem Identificiren rede, wo in Wahrheit von Haus aus die Identität stattfinde, kurz diejenigen, deren eigener Glaube den unmittelbaren Thatbeweis für das Behauptete liefert.

Erstes Kapitel.

Die Person Christi.

§ 338. Das religiöse Wesen der Person Jesu, auf dessen Anerkennung der Glaube an ihn als den Christus beruht, ist geschichtlich von seinem Selbstzeugniss aus in der Bezeichnung Sohn Gottes ausgedrückt. Innerhalb des Neuen Testamentes sind uns verschiedene Fassungen dieses Begriffes entgegengetreten.

§ 339. Im Neuen Testament erscheint die Gottessohnschaft Jesu Christi:

1) als religiös-ethische, bestehend in dem Verhältniss zwiespaltloser Lebensübereinstimmung Jesu mit Gott, — in Jesu Selbstbewusstsein nach den Synoptikern (§ 241);

2) als theokratische, dass Jesus der mit dem h. Geist erfüllte gottgesandte Bringer des Gottesreiches ist;

3) als physische, dass der Mensch Jesus von Gott durch die Kraft des h. Geistes unmittelbar ohne menschlichen Vater aus der Jungfrau Maria erzeugt ist, — beides in der synoptischen Christologie (§ 242);

4) als transcendent-menschliche, dass Christus schon vor seiner Erscheinung im Fleisch als der wahre Mensch, der das Ebenbild Gottes und das Urbild der Menschheit ist, bei Gott präexistirt hat als πρωτότοκος, und als dieser von Gott zur Erlösung in die Welt des Fleisches gesendet, nun auch einen menschlichen Fleischesleib vom Samen Abraham's angenommen hat, — bei Paulus (§ 249—251);

5) als metaphysisch-göttliche, dass er der ewige, essentiell göttliche λόγος und als dies der υἱὸς μονογενής, der persönliche Inbegriff alles göttlichen Lebens für die Welt ist, der, persönlich in's Fleisch gekommen, der Mensch Jesus ist, — angebahnt in den nachpaulinischen Briefen (§ 252) und im Hebräerbrief (§ 259), vollständig bei Johannes (§ 261 ff.).

§ 340. Mit der kirchlichen Anerkennung des vierten Evangeliums ist in dessen Präcisirung der Person Jesu Christi als des λόγος σὰρξ γενόμενος das Problem für die kirchliche Lehrbestimmung fixirt und auf den bestimmten Ausdruck gebracht. Es soll in Jesu Christo 1) wahre Gottheit des Wesens, 2) sich offenbarend in wahrer Menschennatur, und 3) beides als eine in sich einheitliche Person gefasst werden.

Die johanneische Formel ist so glücklich bestimmt und unbestimmt zugleich, dass sie den nothwendigen Ausgangspunkt für alle weitere Entwicklung des kirchlichen Bewusstseins von der Person Christi bildet. Sie drückt klar und bestimmt das Problem aus; aber sie giebt die Lösung noch nicht, sondern fixirt für diese erst den Ausgang. Was hinter ihr lag, musste entweder als Moment eingefügt werden, wie die frühere theokratische und physische Fassung der Gottessohnschaft; oder es musste, so weit es einen directen Gegensatz zu ihr bildete, als häretische Verkümmerung ausgeschieden werden. Das Ich Christi ist der θεὸς λόγος: damit ist die Gottheit seines Wesens bestimmt ausgesprochen; diess aber musste sein, wenn Christus nicht bloss Offenbarungsträger sondern Offenbarungsprincip sein soll. Aber nun bleibt das Problem, das innergöttliche Verhältniss des Logos zu Gott zu bestimmen, durch das Christus Sohn ist. Mit der σὰρξ will Johannes die reale Menschheit an Jesu bezeichnen; aber worin diese genauer bestehe, blieb noch ein Problem für die weitere Lehrentwicklung. Und endlich drückt die Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο glücklich das Problem aus, göttliches und menschliches Wesen in ihm persönlich eins geworden zu fassen. Aber wie? auch diess Problem blieb nun erst zu lösen.[1])

§ 341. Durch diese Präcisirung des christologischen Problems sind nun bereits als abfällige Häresien gekennzeichnet:

1) die ebionitische Auffassung Jesu als eines blossen Menschen, — welche nicht über das Wesen des Judenthums, des unversöhnten Gegensatzes von Gott und Mensch, hinausführt, und

2) die gnostische, welche Christum wohl als ein metaphysisches Wesen fasst, aber dessen Mensch-sein als der historische Jesus aufhebt, indem sie dasselbe entweder doketisch fasst, oder nur äusserlich mit ihm verbindet, — welche Auffassung nicht über

[1]) Ueber die Entwicklungsgeschichte der Christologie, deren Hauptmomente wir hier nur übersichtlich zusammen zu fassen haben, vergleiche man vor allem die beiden Monographien von Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, und von Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (zweite Aufl.); im weitern Thomasius, Christi Person und Werk II (zweite Aufl.) und die Lehrbücher der Dogmengeschichte.

das Wesen des *Heidenthums*, blossen Suchens nach dem jenseitig verborgen bleibenden Gott, eingehüllt in Creaturvergötterung, hinausführt.

1. *Häresien* sind nicht bloss einzelne Irrthümer, sondern ganze Richtungen in der Auffassung der christlichen Glaubenswahrheit, welche sich als Verleugnung des christlichen Princips herausstellen, sobald das theologische Bewusstsein in der Kirche sich von demselben dogmatisch Rechenschaft giebt. Es hängt daher von der Entwicklung des dogmatischen Bewusstseins ab, was als häretisch erkannt werde oder nicht. Bloss vereinzelte Irrthümer zu Häresien zu stempeln, ist dagegen nur Aeusserung einer Erbkrankheit der kirchlichen Rechtgläubigkeit, der Ketzerriecherei. Eigentliche Häresien kommen weder von aussen, noch auf einmal; sondern sie sind Richtungen, in welchen ein natürliches und nothwendiges *Moment* des Christenthums *einseitig* und *ausschliesslich* zum Ausdruck kommt und durch die Attraction des Ausserchristlichen, mit dem es die Vermittlung bilden will, das Gleichgewicht verliert und nun wirklich aus dem Christlichen hinausfällt. — Gott und Mensch in wahrer Lebenseinheit — das war das in der Gotteskindschaft *Jesu* aufgeschlossene specifisch neue religiöse Verhältniss. Diess in der Bestimmung der Person Christi auszudrücken, war das dem christlichen Glauben gestellte dogmatische Problem. Die in der Natur der Sache liegenden Grundhäresien bei der Lösung dieses Problems, die daher auf jeder Stufe wiederkehren, sind einerseits die principiell *jüdische* und andrerseits die principiell *heidnische*: *jene*, die über die Kluft des Wesensgegensatzes zwischen Gott und Mensch nicht zu einer wirklichen innern Lebenseinheit kommt, sondern nur zu einer Verbindung, die in Wahrheit nicht über den unversöhnten Gesetzesstandpunkt hinausführt; *diese*, die durch Verwischung des reinen Wesensgegensatzes nur auf die mythologische Anschauung eines Gottes in Menschengestalt hinausläuft, in welcher weder wahres göttliches noch wahres menschliches Wesen ist. — In beiden ist das christliche Problem eines *menschlichen Gotteskindschaftslebens* dort jüdisch, hier heidnisch alterirt. Von ihrer geschichtlich ersten, naivsten, unmittelbarsten Erscheinungsform nennen wir diese zwei Grundhäresien die *ebionitische* und die *gnostische*, in welcher Modification sie auch im Verlauf sich wiederholen mögen.

2. Die Kirchenväter unterscheiden, doch nicht constant, die mildern *Nazoräer* und die schroffern *Ebioniten*, während in der neuern Zeit der Name Ebionitismus meist allgemein für Judenchristenthum überhaupt gebraucht wird. Die *Nazoräer* scheinen die vaterlose Erzeugung Jesu durch den h. Geist anerkannt, gleichwohl aber seine Hoheit erst von der Taufe an datirt zu haben. Die eigentlichen *Ebioniten* leugneten die vaterlose Geburt Jesu und fassten ihn als natürlichen Sohn des Joseph und der Maria, als *ψιλὸς ἄνθρωπος*, der durch sein Verhalten bis zur Taufe sich so bewährt hat, dass er dann mit der Ertheilung des h. Geistes begnadigt wurde: sein Tauftag ist daher sein Geburtstag als Christus. — Die *gnostischen Ebioniten der clementinischen Homilien* endlich liessen zwar gnostisch ein höheres Wesen in Jesu erscheinen, aber judaistisch, um die monotheistische Urreligion zu retten, nicht ein *göttliches* Wesen, sondern den von Gott

unmittelbar geschaffenen Urmenschen Adam Kadmon, welcher mit dem Geist Gottes, durch den er der wahre Prophet ist und nicht sündigen kann, unter verschiedenen Namen in den 7 „Säulen" der Welt (Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses) die Zeit der Welt durchlaufen und mit seiner letzten Offenbarung in Jesu seine Ruhe gefunden hat. In diesem ist er der Sohn Gottes, der Christus, der Bringer des universalen Gesetzes. — Mit all dem, was für sich betrachtet sich mit ursprünglichen Neutestamentlichen Fassungen nahe berührt, wehrt sich der Ebionitismus im Interesse des Festhaltens am Judenthum als der göttlichen Religion, die in Jesu nur ihre Erfüllung gefunden, gegen die Anerkennung Christi als eines specifisch neuen und nun erst essentiell göttlichen, in die Menschheit eingegangenen Princips. — Gegen den Ebionitismus kehrt sich 1 Joh. 2, 22 ff.

3. Die Gnosis war eigentlich christliche, vom alexandrinischen Hellenismus ausgehende Religionsphilosophie, Speculation über das Wesen des Christenthums als der absoluten Religion in aufhebendem Gegensatz zu Judenthum und Heidenthum, aber Philosophie in Form mythologisirender Phantasie. Was den heidnischen Charakter der Gnosis ausmacht, so dass man sagen kann, durch die Attractionskraft des heidnischen Geistes habe sie ihren christlichen Schwerpunkt verloren, das war die dualistische Gegenüberstellung von Gott und Materie als zweier Principien, wodurch die Versöhnung, die in Christo als religiöses Problem gegeben und von der Gnosis als kosmisches Problem aufgenommen wurde, als ein phantastischer Process erscheint, in welchem Momente des Göttlichen mythologisch verweltlicht und Momente der Welt vergöttert werden. Wie der Ebionitismus mit seinem jüdischen Princip in letzter Instanz immer auf einen abstract deistischen Gottesbegriff hinausläuft, so die Gnosis auf einen pantheistischen, der sich nur polytheistisch explicirt. In allem Gnosticismus ist weder die Gottheit Christi wahres göttliches Wesen, sondern nur eine mythologische Anschauung; noch die Menschheit wahres menschliches Wesen, sondern nur Einhüllung. Christus ist ein Aeon, ein metaphysisches Wesen, welches behufs der Erlösung in der sinnlichen Welt erscheint, aber ohne durch Annahme dessen, was das Wesen der Welt ausmacht, der Materie, sich mit ihr zu verunreinigen. Da jedoch im christlichen Bewusstsein die Anschauung des Göttlichen in Christo vorerst selbst noch die Form eines metaphysischen Einzelwesens hatte, erschien am Gnosticismus in erster Linie die doketische Fassung der Menschheit häretisch; das Häretische in der Fassung der Gottheit machte sich nur in dem Maasse fühlbar, als sie sich offenkundig gegen die monotheistische Grundanschauung verstiess, — eine Gefahr, die nur feiner sich auch für die kirchliche Lehre aufthat und dadurch zur sorgfältigern Bestimmung des göttlichen Ichs Christi und seines Verhältnisses zum Vater führte. — Die gnostische Auffassung Christi war in verschiedenen Variationen doketisch. Bei Basilides verbindet sich der Aeon Christus mit dem Menschen Jesus bei der Taufe und verlässt ihn am Kreuz: hier also zwei äusserlich verbundene Personen, eine göttliche und eine menschliche. Bei Valentin, der schon eine feinere Vermittlung sucht, wird nur der untere, psychische Christus geboren; aber auch dieser geht durch die Maria nur wie durch einen Kanal; was er Leibliches an sich hatte, war kein wirklicher Fleischesleib sondern nur ein psychischer

Leib, und auf diesen selbst schon doketischen untern Christus kommt erst der höhere Christusgeist, der Soter, die Blüthe des Pleroma, bei der Taufe in Gestalt einer Taube. Marcion endlich, der ultrapaulinische abstracte Antijudaist, lässt Christum plötzlich aus dem bis dahin unbekannten Vater herabsteigen und in der Synagoge von Kapernaum mit der Lehre von dem guten Gott als *spiritus salutaris* auftreten: in ihm ist der Vater selbst erschienen, hat sich in *forma hominis* als die Liebe geoffenbart durch Wort und That. — Schon die nach-paulinischen Briefe an die Philipper, Colosser und Epheser polemisiren von der wahren christlichen Gnosis aus — wer die paulinische Abfassung der Briefe vertheidigt, mag mit den Alten sagen, prophetisch — gegen den Gnosticismus, indem sie in dem Einen Christus das ganze göttliche Pleroma, das der Gnosticismus mythologisch in die Vielheit von Aeonen explicirt, zusammenfassen. Bestimmt macht gegen den doketischen Gnosticismus 1 Joh. 4, 2. 3 Front.

§ 342. Nun blieb aber genauer zu bestimmen 1) das göttliche Ich Christi in seinem Verhältniss zu Gott, 2) die menschliche Natur an ihm und 3) die persönliche Einheit von beidem.

1. Die Gottheit Christi.

§ 343. Während noch bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die den entschiedenen Ebionitismus wie Gnosticismus bestreitenden Väter in der Bezeichnung des göttlichen Wesens in Christo schwanken zwischen der Alttestamentlichen mehr unpersönlichen Fassung als des πνεῦμα und der alexandrinisch-philosophischen mehr persönlichen als λόγος, fixirt das vierte Evangelium diese letztere Fassung, mit bestimmter persönlicher Unterscheidung von λόγος und πνεῦμα. Von der allgemeinen Anerkennung des vierten Evangeliums an handelt es sich nun zunächst um das innergöttliche Verhältniss des Logos zum Vater.

Wir lassen hier, wo nur die Hauptmomente in der Entwicklung der kirchlichen Christologie zu fixiren sind, die Frage nach der Zeit, wann das vierte Evangelium entstanden und hervorgetreten sei, express bei Seite und überlassen es den Vertheidigern der Aechtheit wie auch denen, welche das Evangelium zwar für nachapostolisch aber doch für vorjustinisch halten, wie sie die Thatsache plausibel erklären wollen, dass „vor der Gnosis der Neutestamentliche Ausdruck Logos ein wenig bewegter Schatz“ [1]) war, dass namentlich Justin, der christliche Philosoph, dem die so klar durchsichtige und consequente Anwendung des Logosbegriffs auf die Person Christi im vierten Evan-

[1]) Dorner a. a. O. I, S. 406.

gelinm so mundgerecht hätte sein müssen, noch so wundersam schwankt zwischen der Anwendung dieses philosophischen Logosbegriffs und des Alttestamentlichen Pneumabegriffs, um das göttliche Wesen der Person Christi zu bezeichnen. Uns genügt hier die Thatsache, dass bis zur notorischen allgemeinen Anerkennung des vierten Evangeliums, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, jenes unbestimmte Schwanken noch allgemein ist, während in dem einmal anerkannten Evangelium nun eine so präcise Formel gegeben war, dass diese von da an den nothwendigen Ausgang für alle weitern Bestimmungen bilden musste. Von nun an ist kein Schwanken mehr bei den katholischen Lehrern darüber, das Subject in Christo Logos zu nennen, es in dieser Eigenschaft als präexistenten Sohn Gottes zu fassen und persönlich vom πνεῦμα zu unterscheiden. Es bleibt nur zwischen der verschiedenen allgemeinen Geistesrichtung der Theologen, ob sie realistischer auf die dem Glauben gegebenen Thatsachen, oder idealistischer auf die Speculation gerichtet waren — jenes vorwiegend die Abendländer, dieses die Morgenländer — der relative Unterschied: dass jenen die historisch gegebenen Begriffe Vater und Sohn das Primitive sind, auf deren Verhältniss sie erst den Logosbegriff anwenden, bei diesen dagegen dieser philosophische Begriff den Ausgang bildet, den sie dann auf das historisch Gegebene übertragen.

§ 344. Die Hauptträger des katholischen Bewusstseins um das Ende des zweiten Jahrhunderts (Irenäus, Tertullian) begnügen sich hiebei, das Verhältniss des Logos zu Gott, als das von Sohn (und Geist) zum Vater, im allgemeinen als Wesenseinheit mit einer in der Derivation des einen vom andern bestehenden Subordination zu fassen: als Wesens-*unitas* und Personen-*trinitas*.

1. Irenäus in seinem antignostischen Bestreben, in Gott keinerlei Emanation zu eigenen hypostatischen Wesen zuzugeben, setzt einerseits die Begriffe Gott und Logos (Wort und Vernunft in Gott) in ein solches Verhältniss der Identität, dass dabei kein Verhältniss hypostatisch unterschiedener Personen bestehn zu können scheint; auf der andern Seite aber unterscheidet er den Logos als Sohn (wobei ihm eben die historische Person Christi zu Hülfe kommt) bestimmt vom Vater, aber doch wieder nicht erst in der Menschwerdung, sondern jenseitig: er ist *prolatus a patre*, aber diese *prolatio* oder *inenarrabilis generatio non habet initium* (2, 18). Sohn und Geist sind die zwei Hände, durch die Gott die Welt geschaffen, und zwar in der Unterordnung, dass die, welche beseligt werden, durch den Geist zum Sohn und durch den Sohn zum Vater geleitet werden (4. 20). Der Name Gott aber gebühre nur dem Vater und dem Sohn (3, 6).

2. Der in seiner Anschauungsweise durchweg derb realistische Tertullian zieht zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Logos, dem Schöpferwort, das in dem Moment, wo Gott es *profert*, *prolatione generat*, eine Hypostase ist, von der man ein *procedere* aussagen kann, eben desswegen das entsprechendere realistischere Verhältniss von *pater* und *filius* vor.

Und zwar ordnet er den Sohn so unter, dass er den Vater die *tota substantia*, den Sohn dagegen eine *derivatio s. portio substantiæ patris* nennt (adv. Prax. 9). Als dritter in der Ordnung ist der Geist durch Emanation aus Gott entstanden vom Vater durch den Sohn. Diese Dreiheit göttlicher Personen, wofür Tertullian zuerst das Wort *trinitas* erfunden hat, zerstört aber die *monarchia* Gottes nicht; denn die drei sind doch *unum*, welche *unitas Dei* nur durch die Oeconomie, die Wirksamkeit Gottes im Endlichen, *in trinitatem* disponirt ist.

§ **345.** Diesem Subordinatianismus traten im Interesse des gefährdet erscheinenden Monotheismus zwei — unter sich wieder extrem auseinander gehende — monarchianische Richtungen entgegen:

1) die deistischen (rationalisirenden) Monarchianer — die Aloger, Artemon, Theodot und zuletzt Paul von Samosata —, welche mit Verwerfung des Kerns der Logoslehre ein persönlich göttliches Wesen in Christo läugneten;

2) die modalistischen (pantheistischen) Monarchianer — Praxeas, Noet, Beryll und zuletzt Sabellius —, welche den Logos, das göttliche Subject in Christo, nicht persönlich vom Vater unterschieden, sondern Vater, Sohn und Geist nur als verschiedene Modificationen (πρόσωπα) des Einen göttlichen Wesens fassten.

1. Das göttliche Princip in Christo, als ein persönliches göttliches Ich gefasst, bedroht den Monotheismus. Im Interesse, diesen zu wahren, begegnen sich zwei Richtungen von gerade entgegengesetzter Art, die sich aber in ihren Endspitzen wieder berühren. Aus dem Bemühen, beide als Abweichungen von dem der Kirchenlehre vorgezeichneten Weg abzuweisen, gingen die genauern Bestimmungen dieser richtigen Mitte der Kirchenlehre hervor.

Die eine Reihe von Monarchianern suchte die Einheit Gottes durch Verneinung der wesenhaften Gottheit der Person Jesu Christi, die andere durch Verneinung einer vom Vater verschiedenen Persönlichkeit des Sohnes zu wahren. Wenn man jene rationalisirende Monarchianer nennt, so sollte man diese mystische nennen: sofern dort ein vom religiösen Problem losgelöstes Verstandesinteresse die Lehrbestimmung bedingte, hier dagegen das Problem durch Aufhebung der Unterschiede zur unmittelbaren Einheit für gelöst erklärt wird. Zutreffender ist es, die erstere Art von Monarchianismus eine deistische Abirrung vom christlichen Princip zu nennen, die zweite eine pantheistische. Dort kommt an dem Problem, in Christo wahres göttliches und wahres menschliches Wesen ebenso sehr im Wesensunterschied wie in persönlicher Lebenseinheit zu fassen, über dem Unterschied die Einheit nicht zur Anerkennung; es kommt nicht über einen Alttestamentlich mit Gotteskraft erfüllten aber nichtgöttlichen Menschen hinaus. Hier dagegen hebt die Einheit den Unterschied in sich auf: der

Sohn ist eine blosse Erscheinung des Vaters. Es ist auf höherer Stufe die Wiederholung dort der ebionitischen, hier der gnostischen Häresie.

2. Rationalisirende, deistische Monarchianer sind: die Aloger, von denen Irenäus, adv. här. 3, 11. 9. und Epiph. här. 51 berichten, dass sie die Logoslehre sammt dem vierten Evangelium verworfen und dieses dem ebionitischen Gnostiker Corinth zugeschrieben hätten; — Theodotus, der Gerber aus Byzanz (Eus. 5, 28), der Christum, obwohl von einer Jungfrau geboren, doch einen ψιλὸς ἄνθρωπος nennt; — Theodotus, der Geldwechsler, der wohl vom Logos aber als unpersönlicher ewiger Idee Gottes redet, von der ein Strahl, λόγος λόγου, in Christi Seele gewesen, so dass er über den andern Menschen stehe; aber *nulla alia nisi sola justitiæ autoritate;* — Artemon, der behauptete, erst unter Bischof Zephyrinus sei die Lehre von der Unpersönlichkeit des Logos aus der Kirche verdrängt worden, und Jesu Gottheit habe nur in seiner unsündlichen Tugend bestanden, die er auf seine übernatürliche Geburt und einen höhern Besitz des h. Geistes zurückführt. Der Ausläufer dieser Richtung ist der Bischof Paul von Samosata, um 270, ein auch um seines ungeistlichen Lebens willen übel beläumdeter Mann, der von der ταυτότης des λόγος mit dem Vater ausgehend, da er nichts als die Intelligenz in Gott sei, denselben nur eigenschaftlich oder als Kraft (οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα) in Jesu wohnen liess und zwar so, dass Jesus sich durch seine Vortrefflichkeit des Gottesnamens würdig gemacht habe, wesswegen die Gegner das Stichwort gegen ihn aufbrachten, sein Christus sei ein Christus von unten, κάτωθεν, nicht der von oben, ἐξ οὐρανοῦ gekommene (Eus. 7, 30).

3. Die andere Reihe des modalistischen, pantheistischen Monarchianismus, die mit dem Confessor Praxeas (gegen Ende des 2. Jahrh.) auftritt, dann modificirt erscheint in den Lehren des Noet in Smyrna, des Beryll von Bostra und zuletzt sich gipfelt in Sabellius, Presbyter zu Ptolemais, um 260, hat das Gemeinsame, dass sie das Göttliche in Christo als essentiell göttlich fassten, aber nicht hypostatisch von Gott unterschieden, sondern als eine blosse Erscheinungsform des göttlichen Monas selbst. Nach der patripassianischen Lehre des Praxeas geht Gott selbst, der Vater, in die Endlichkeit ein bis selbst in's Kreuzesleiden, wenn schon dieses unmittelbar nur dem Sohn, nämlich Christo als Menschen, zukommt. Hier wird also der Begriff Sohn einerseits im ursprünglichen Sinn von dem concreten Subject, dem Menschen Jesus Christus gebraucht, andrerseits aber von ihm in dem Sinn, dass sich Gott selbst in ihm der Welt geoffenbart habe. Es scheint aber in der That, als ob nur eine unvorsichtig mystische Ausdrucksweise gegnerisch durch Consequenzmacherei zur Carricatur verzerrt worden sei. — Sabellius dagegen unterschied von der göttlichen Monas ihre drei Offenbarungsweisen in der Welt, πρόσωπα, als Vater, Sohn und Geist, wobei ihm aber doch immer wieder (wie unwillkürlich den Meisten) der Vater mit der Monas selbst in eins zusammenfliesst, und sich ein Schwanken zeigt, wie das Setzen der Welt durch den Logos, der bei Sabellius von dem einen Moment der Monas, dem Sohn, zu unterscheiden ist als die göttliche Monas überhaupt in ihrem Aussichsetzen der Welt, sich zu jenen Offenbarungsweisen der Monas in der Welt verhalte. Offenbar soll dadurch die in Beziehung

auf den Sohn pantheistische Auffassung doch nicht auf die Welt überhaupt ausgedehnt werden.

§ 346. Da in diesen beiden monarchianischen Richtungen sich nur die (deistischen und pantheistischen) Grundhäresien des Ebionitismus und Gnosticismus zu wiederholen drohten: so musste die ihr christliches Problem im Auge behaltende Kirchenlehre einerseits die essentielle Gottheit Christi und andrerseits seine persönliche Unterscheidung vom Vater festhalten, und dabei zugleich die Subordination durch genauere Bestimmungen gegen den Vorwurf des Tritheismus sicher zu stellen suchen.

Diese beiden monarchianischen Richtungen führten zu offenkundig die Kirchenlehre von der ihr vorgezeichneten Bahn ab, jene zur ebionitisch-deistischen Läugnung der Gottheit Christi, diese zu einer gnostisch-pantheistischen Identification mit Gott dem Vater, als dass das Hervortreten dieser Richtungen nicht einfach hätte zum Antrieb dienen müssen, in bestimmtem Gegensatz zu beiden einmal jene beiden Momente, die essentielle Gottheit und die besondere Persönlichkeit des Logos, jedes für sich noch genauer zu fixiren, dann aber auch eine Fassung zu suchen, die beide so unmittelbar zur Einheit verband, dass sie verwehrte entweder in die eine oder in die andere Einseitigkeit zu verfallen.

§ 347. Beidem suchte Origenes zu genügen. Er fixirte die Bezeichnung Sohn, die ursprünglich die ganze Person des Menschen Jesus Christus in ihrem Verhältniss zu Gott bezeichnet hatte, seither aber schwebend bald hiefür und bald zur Bezeichnung des transcendenten innergöttlichen Verhältnisses des Logos zu Gott gebraucht worden war, constant auf das letztere, und bestimmte dieses hiemit unzweideutig persönlich gefasste innergöttliche Verhältniss so, dass der Sohn als ewig gezeugter ebensowohl vom Vater persönlich unterschieden als wesenseins mit ihm sei.

1. Der Sohn war ursprünglich der Mensch Jesus im Verhältniss zum himmlischen Vater gewesen, — diese Sohnschaft nun näher so oder so gefasst. Mit dem Bestreben, diess Neue in Jesu als ein neues und zwar als das absolute religiöse Princip zu fassen, war der Sohn selbst zu einem transcendenten göttlichen Wesen und sein Sohnschaftsverhältniss aus einem religiösen ein metaphysisches geworden. Bei Johannes, bei dem diese in Paulus gerade noch in der Vermittlung und im Uebergang begriffene Metamorphose eines religiösen Verhältnisses in eine metaphysische Grösse, eines Menschen, in dem ein Princip erschien, in diess Princip selbst sich vollständig vollzogen hat, ist zugleich beides wieder so unmittelbar eins, der Logos ist der Sohn, und zugleich ist der Mensch Jesus, dessen Ich eben der Logos ist, der Sohn, —

dass das nachfolgende Schwanken, den Ausdruck Sohn bald rein von der metaphysischen Hypostase des Logos bald von der historischen Person Jesu zu brauchen und vom einen zum andern überzuspringen, wie sich's eben passte, ganz begreiflich ist. Aber eben so nothwendig war es, diesem Schwanken in der von Anfang an indicirten Richtung ein Ende zu machen, dass der Name Sohn constant für die metaphysische Hypostase des Logos fixirt wurde.

2. Dass Origenes mit seiner ewigen Zeugung des Sohnes dem Bedürfniss der Kirchenlehre auf diesem Stadium, das in Christo geoffenbarte Princip 1) essentiell göttlich, 2) für sich persönlich und 3) in der Wesensgleichheit doch Gott untergeordnet festzuhalten, entsprochen hat, das erhellt schon daraus, dass die Kirche sich diesen Begriff dankbar aneignete und behielt, wie misstrauisch sie auch sonst die Theologie des Origenes ansah. Die Lehre des Origenes ist in den Grundzügen diese: Gott, ὁ θεός, αὐτόθεος, der ewige, ewig lebendige absolute Urgrund, der als solcher auch ewig schafft, setzt auch ewig den Sohn aus sich, der einerseits ihm gleich, andrerseits ihm untergeordnet ist. Nämlich so: was im Vater ist, das ist im Sohn; dieser ist nur sein aus ihm selbst herausgesetztes Ebenbild. Und zwar gehört es zum Gottsein Gottes, sich auch im Sohn zu objectiviren: er hat ihn also nicht einmal gezeugt; sondern er zeugt ihn ewig. So ist der Sohn dem Vater wesensgleich, θεός und darum aus der οὐσία des Vaters, der θεότης, die er ganz zu seinem Wesen hat und nicht bloss eine *portio*, wie in der naiven Suburdinationslehre Tertullian's. Auf der andern Seite ist der Sohn als gezeugt nicht αὐτόθεος, nicht absolute *causa sui*, sondern alles nur durch den Vater. Wird nun die οὐσία des Vaters als Vaters gerade in diess αὐτόθεος gesetzt, so ist der Sohn allerdings durchaus von ihm verschieden, nicht seines Wesens, wohl θεός, aber ἕτερος τὴν ἰδιότητα, dem αὐτόθεος schlechthin untergeordnet. In dieser Hinsicht ist er nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters. Nur nicht durch seinen Willen; denn was der Sohn durch den Willen des Vaters ist, nämlich ausser dem Vater als Hypostase für sich, das ist er dem Inhalt nach doch wieder ganz aus dem Wesen Gottes. Die Welt dagegen ist nur durch den Willen und nicht aus dem Wesen Gottes; denn was sie Gott gegenüber durch Gott ist, das ist eben nicht das Wesen Gottes. Der Sohn nun vermittelt die in sich untheilbare Einheit Gottes mit der Endlichkeit der Welt. Er tritt in die Mitte zwischen Gott und Welt; er ist 1) die Idee der Welt, d. h. ihre ewige ideelle Einheit, und 2) das Princip der realen Welt, und in den einzelnen realen freien Wesen der Welt, die an ihm ihr Urbild haben, ihr gemeinsames Princip. Der Vater ist die πηγὴ πάσης θεότητος; der Sohn aber die πηγὴ θεότητος für die Welt, die Wahrheit und Seele der Welt, die Vernunft, τὸ ἡγεμονικὸν für jede Seele. Jedoch nicht etwa pantheistisch, da er nicht das einzige Sein, die Substanz in dem Sinn ist, dass die Weltwesen nur Accidenzen an ihm wären; sondern er setzt unendlich viele für sich freie Subjecte, Ichs, denen er selbst als ein Ich, eine Hypostase, beiwohnt, das Wahre für sie enthaltend. Diese streng hypostatische Fassung sichert sich Origenes nun dadurch, dass er ihn constant Sohn nennt, nicht Gottes Sohn sondern Gott Sohn, um ihn als Subject zu bezeichnen, während λόγος dessen Wesen ausdrückt, dass er einerseits zum Inhalt den Logos, die

Vernunft des Vaters hat, und andrerseits das aus Gott herausgetretene Princip der Vernunft in der Welt ist, — womit Origenes den Sinn der johanneischen Christologie nach dieser Seite ganz getroffen hat. — Durch diesen Begriff des ewig gezeugt werdenden Sohnes hat Origenes allerdings ebensowohl die wesenhafte Gottheit Christi als auch die wesenhafte Einheit Gottes in sich der Welt gegenüber gewahrt, und beides so mit einander verbunden, wie es die Kirche gegenüber beiden monarchianischen Richtungen mit einander brauchte.

§ 348. Während nun aber die einen seiner Schüler das Moment der ewigen Wesenseinheit bis zum Verschwinden des persönlichen Unterschiedes betonten, machte der rationalisirende Arius den in den Begriffen Sohn und Zeugung enthaltenen Widerspruch mit dem ewigen und rein geistigen Wesen Gottes geltend, und fasste darum den Logos als ein nicht ewiges und darum nicht wesenhaft göttliches, sondern nur in uneigentlichem Sinn Sohn und Gott genanntes Geschöpf.

1. Wirklich gelöst hatte Origenes das Problem beim Lichte besehn doch nicht, weil der Begriff des ewig gezeugten und damit ganz wesensgleichen und doch wieder als gezeugte Hypostase ganz untergeordneten Sohnes heterogene Momente in sich schloss, welche nur das gleiche Wort *οὐσία* für zwei Begriffe, das eine Mal für *θεός*-sein und das andre Mal für *αὐτόθεος*-sein, nothdürftig unter Einer Decke barg. Diese heterogenen Elemente gingen auch sofort auseinander, sobald man in der Schule des Origenes das eine derselben, die Hypostase des Sohnes, der ausgebildeten monadischen Lehre des Sabellius wirksam gegenüberstellen wollte (Dionysius von Alexandrien), und dann, um das Gleichgewicht herzustellen, die Wesensgleichheit des ewig gezeugten Sohnes wieder voll betonte (Dionysius von Rom). Durch den Rückzug des Dionys von Alexandrien, der seine übereifrige Behauptung gegen den Sabellius, da Ungezeugtheit die *οὐσία* Gottes sei, so sei der Sohn nicht *ὁμοούσιος* sondern ein Geschöpf, ein *ποίημα* und darum nicht ewig, vor seinem Collegen in Rom zurücknahm, legte sich zwar der Streit vor der Hand wieder in der Schule des Origenes.

2. Allein die angeregte Differenz wurde von Arius aufgenommen, und durch die rücksichtslose Verstandesschärfe, mit der er sie durchführte, kam der Streit in sein letztes Stadium und das Problem zu seiner endgültigen kirchlichen Entscheidung. Arius zersetzte den Begriff der ewigen Zeugung. Zeugung ist ein Causalitätsverhältniss und fällt unter die Zeit; ist der Sohn gezeugt, so ist er vor der Zeugung nicht gewesen; ewig gezeugt, wäre er vielmehr nicht gezeugt: also *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*. Der Begriff der Zeugung passt aber überhaupt auf Gott nicht, da es eine sinnliche Theilung, eine Emanation in sich schliesst. Der Sohn ist vielmehr durch den Willen des Vaters aus Nichts geschaffen. Da auch das Hervortreten des vorher in Gott immanenten Logos eine sinnliche Vorstellung ist, so ist zu unterscheiden: Logos ist eine Kraft oder Eigenschaft in Gott; durch diese ist der Sohn ge-

schaffen, der nur um seiner relativen Aehnlichkeit willen uneigentlich auch Logos genannt wird. Aber von den übrigen Geschöpfen hat dieser Sohn den Vorzug, dass sie vom Vater durch ihn gemacht sind.

§ 349. Dieser neuen und allerdings darum, weil sie die judaisirende und die ethnisirende Häresie mit einander verband, schlimmsten Verkümmerung des christologischen Problems gegenüber bestimmte endlich die erste ökumenische Synode von Nicæa (325) mit Athanasius, dem Vater der Orthodoxie, den Sohn als vollkommen wesensgleich mit dem Vater, aber hypostatisch von ihm unterschieden. — Diese Formel wurde allen Nuancen semiarianischer Vermittlungsversuche und auch Erneuerungen des Sabellianismus gegenüber auf der zweiten ökumenischen Synode zu Constantinopel (381) als orthodoxe Lehre bestätigt und kam dann in dem sog. Symbolum Athanasianum zum abschliessenden Ausdruck.

1. Arius ist für uns der interessanteste, und war in der alten Kirche der verrufenste Häretiker; schon weil seine geistige Persönlichkeit der wahre Typus eines Häretikers ist: ein scharfer Verstandesmensch, aber auch nur diess, dessen abstractes Denken weder für die Mystik des religiösen Bewusstseins noch für die philosophische Speculation eine Fassungsgabe hatte, aber der unmittelbaren Vermischung von beidem gegenüber im Rechte war. Hauptsächlich darum aber ist er die interessanteste häretische Erscheinung jener Zeit, weil er beide einander entgegengesetzten häretischen Grundrichtungen in der Christologie in sich vereinte und dadurch die Veranlassung bot, dass auch die Kirchenlehre im Ausscheiden von beidem miteinander sich selbst einheitlich zusammenfasste. Einerseits basirt die ganze Beweisführung des Arius auf einer abstract deistischen Gottesanschauung, die ihm von vornherein die Lösung des christologischen Problems, das Princip einer realen persönlichen Lebenseinheit von Gott und Mensch zu fassen, unmöglich machte. Athanasius warf ihm auch mit Recht das *ἰουδαΐζειν* vor. Auf der andern Seite versuchte er die Lösung auf eine Weise, die rein phantastisch, polytheistisch ist; denn Deismus und Pantheismus können sich allerdings nicht unmittelbar sondern nur in der Form des Polytheismus mit einander verbinden. Der von Gott geschaffene Logos, der den übrigen Geschöpfen gegenüber doch wieder Schöpfer ist, ist nichts als eine Art von heidnischem Untergott.[1])

[1]) Dass diese Vorstellung der heidnischen Anschauungsweise mundgerecht war, ist neben andern äussern Gründen mit der innere Grund gewesen, warum die meisten heidnischen Völker des Nordens, als sie in der Völkerwanderung mit dem Christenthum in Berührung kamen, nicht die katholische Lehre sondern den Arianismus annahmen. Naiv und komisch ist übrigens, wie ehedem die rationalisirenden Theologen und jetzt noch die theologischen Laien, wenn sie von diesen Ketzerstreitigkeiten in der Welt-

2. Auf diesem Stadium musste die Kirchenlehre zum Abschluss der metaphysischen Wesensbestimmung des göttlichen Princips in Christo, nicht des Sohnes Gottes sondern Gottes des Sohnes, kommen, indem sie sowohl die Wesensgleichheit als auch die eigenpersönliche Unterscheidung gleich entschieden formulirte und beides zusammen zu denken befahl. Bezeichnend ist, dass die erste ökumenische Synode der katholischen Kirche auch das erste fundamentale Moment im Dogma vom christlichen Princip zur abschliessenden Entscheidung gebracht hat. Der Streit dauerte zwar nach Nicæa unter vielfacher Einmischung der Politik noch das ganze Jahrhundert hindurch fort, indem theils strenge Arianer sich behaupteten, theils Semiarianer mit dem Schwebebegriff *ὁμοιούσιος* vermitteln wollten, theils übereifrige Bekämpfer der Arianer wieder in die entgegengesetzte Häresie des Sabellius zurückfielen. Gleichwohl erhielt der vor Allen von Athanasius mit gleicher Energie consequenter Speculation wie des Willens verfochtene Lehrbegriff von Nicæa auf der zweiten Synode zu Constantinopel (381) seine Bestätigung und für die kirchliche Lehrentwicklung den Abschluss.[1])

§ 350. Damit war dem ersten Moment des christologischen Problems, den göttlichen Factor im christlichen Princip als essentiell göttlich zu bestimmen, innerhalb des der Kirchenlehre von vornherein gegebenen Rahmens einer Personalbeschreibung Jesu Christi und der persönlichen Fassung des göttlichen Wesens, auf die allein consequente Weise ein vollständiges Genüge geschehn.

geschichte Notiz nehmen, aus instinctiver rationalistischer Sympathie meist für den Arius Partei ergreifen, indem sie ihm ihre eigene modern-rationalistische Christologie unterlegen, ohne eine Ahnung, wie himmelweit der arianische Untergott, der nur uneigentlich Sohn Gottes heisst, von ihrem Menschen Jesus, der es auch nur uneigentlich ist, verschieden sei.

[1]) Das Symbolum Nicænum, so weit es das erste Moment des christologischen Problems betrifft, lautet: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ.... Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.* —

Als zweites Symbolum Catholicum aufgenommen in's Concordienbuch: (Credo)... et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt...

Das Symbolum Athanasianum dann beim Abschluss der ganzen Lehre.

2. Die Menschheit Christi.

§ 351. Das zweite Moment des christologischen Problems war die Bestimmung der menschlichen Natur in Christo. — So lange die ganze Person als ein Mensch gefasst wurde — sei's als ein mit Gottes Geist erfüllter, sei's als ein von diesem erzeugter, sei's auch als ein vor der Erscheinung im Fleisch präexistirender Mensch —, war die specifische Schwierigkeit dieses Problems noch gar nicht vorhanden. Diese trat erst mit dem Moment ein, wo das Ich Christi als eine Person göttlichen Wesens im Gegensatz zu einer essentiell menschlichen Persönlichkeit bestimmt wurde.

§ 352. Hier galt es nun, wie jede bloss menschliche so auch jede nicht wahre menschliche Auffassung, Ebionitismus und Doketismus, auszuschliessen, wie die johanneische Grundformel: *λόγος σὰρξ ἐγένετο*, diess Problem zwar wohl aufstellt und abgränzt, aber ohne schon seine bestimmte Lösung zu geben.

1. Als häretisch war von vornherein signalisirt der *ψιλὸς ἄνθρωπος* (1 Joh. 2, 22), und jeder blosse Scheinleib (1 Joh. 4, 2), so wie auch die andere doketische Wendung, dass der himmlische Christus sich mit dem Menschen Jesus als einer andern Person bloss äusserlich verbunden habe. Der allgemeine Kanon war: ist Christus nicht wahrhaft Mensch gewesen, so ist auch die Erlösung der Menschheit durch ihn nicht Wahrheit sondern nur Schein.

2. Bloss abgegränzt, nicht gelöst ist das Problem in der johanneischen Formel, weil mit der *σὰρξ* wohl das wirkliche Mensch-sein des Logos als Jesus will ausgedrückt werden, aber damit noch nicht von vornherein bestimmt ist, worin diess *σὰρξ*-sein desselben genauer bestanden habe.

§ 353. Die nächste Antwort auf die Frage: was nahm der Logos, diese ewige Person göttlichen Wesens, indem er Fleisch wurde, von der Menschennatur an? war: eben die *σὰρξ*, einen wirklichen materiellen menschlichen Leib. Die Menschwerdung des Logos bestand also darin, dass er behufs seiner Selbstoffenbarung an die Menschheit und ihrer Erlösung mit einem menschlichen Leib, in menschlicher Subsistenzweise, unter sie eintrat, indem er einen materiellen Keim menschlicher Leiblichkeit aus der Jungfrau Maria annahm, der sich dann auch menschlich zu seiner menschlichen Existenzweise entwickelt hat.

1. Fasste man das Wesen des Menschen so auf, dass er aus Leib und Seele bestehe, jenes die stoffliche Hülle, dieses das darin wohnende geistige Ich, das sich des Leibes als seines Organs bediene, so lag es bei den Ausdrücken, die von der Menschwerdung des Logos üblich waren, σάρκωσις, σαρκοποιεῖσθαι, ἀναλαμβάνειν τὴν σάρκα, *induere*, *assumere carnem*, am nächsten, sich diess so zu denken, dass in Jesu der göttliche Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten, aber in einem ächt menschlichen Leibe gelebt habe: das Göttliche an ihm war das πνεῦμα, das Menschliche die σάρξ. Diese populäre Parallelisirung lag offenbar auch in 1 Petr. 3, 18; 4, 6, wo κατ' ἄνθρωπον und κατὰ θεὸν gleich τῇ σαρκὶ und τῷ πνεύματι ist. Tertullian (adv. Prax. 27) präcisirt es kurz: ex bis Jesus constitit: ex carne homo, e spiritu Deus. Und (de anima c. 11): non poterat Christus inter homines videri nisi homo.

2. Johannes sagt nichts, wie der Logos in's Fleisch gekommen sei (§ 262, 2). Aber die der Vorstellung mundgerechteste Auffassung der Gottessohnschaft als physischer Erzeugung des Menschen Jesus durch den Geist Gottes verband sich mit der eigentlich ganz heterogenen metaphysischen des Johannes sehr einfach zu der Anschauung, dass der Logos, indem er Mensch wurde, d. h. das Fleisch annahm, eben einen in der Jungfrau erzeugten Menschenkeim zu seiner menschlichen Wohnung angenommen habe.[1])

§ 354. Dabei entging es aber denkenden Kirchenlehrern (wie Irenäus, Tertullian) nicht: weil die σάρξ als menschliche Leiblichkeit doch nicht todter Stoff sondern nur ein beseelter Leib sein könne, so müsse unter der σάρξ, die der Logos angenommen, ein menschlicher Leib mit menschlicher Seele als ihrem animalen Lebensprincip verstanden, und ferner diese Seele, damit von einer persönlichen Einigung des Logos mit ihr die Rede sein könne, als ihrer göttlichen Anlage nach λογική, als *anima rationalis* gedacht werden.

1. Wenn Irenäus allgemein sagt (3, 16): Verbum, unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati, ipse est Jesus Christus, dominus noster, so hat er dabei das bestimmte Interesse unter diesem *plasma* nicht bloss den Leibesstoff sondern den beseelten Leib zu verstehn.[2]) Und ebenso stellt Tertullian den bestimmten Kanon auf, dass er

[1]) Just. dial. c. Tryph. c. 100. Ir. 3, 22. Tert. de carne Chr. c. 17: Wie Adam keinen menschlichen Vater gehabt, so auch Christus; wie jener aus der noch jungfräulichen Erde gebildet wurde, so auch Christus zwar nicht aus Erde, wohl aber aus einer Jungfrau, damit er gleicher Natur wäre mit denen, die er erlösen sollte, und damit auch zugleich die Erlösung auf demselben Wege komme wie die Sünde, indem Eva noch als Jungfrau sich von der Schlange hatte verführen lassen.

[2]) Ir. 5, 1: Quemadmodum ab initio plasmationis nostræ in Adam ea, quæ fuit a Deo aspiratio vitæ, unita plasmati animavit hominem et animal rationale ostendit: sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ viventem et perfectum effecit hominem capientem totum Patrem.

unter *caro*, die Christus angenommen, die ganze adamitische *natura humana* wolle verstanden wissen, welche *caro* heisse, weil die *caro* das Specifische am Menschen ausmache und die *anima* von ihr beherrscht werde.[1])

2. Beide, Irenäus und Tertullian, verbinden nämlich mit der *assumtio carnis* von Seite des Logos, der *caro* nämlich im Sinn von Leib mit beseelender *anima*, den speculativen Gedanken: die *anima humana* ist nach unten das den Leib Beseelende und nach oben das von Haus aus für den Geist Gottes (ohne den der ganze Mensch allerdings factisch nur *caro* ist) Empfängliche; daher kann der Logos, das Urbild der menschlichen Seele, diese sich aneignen, sie erfüllen und so gerade den rechten Menschen nach dem Ebenbilde Gottes darstellen und unsre Seele, die unter der Herrschaft der *caro* selbst *carnalis* ist, durch Annahme der *caro* von dieser Herrschaft erlösen.

3. Doch diess letzte Moment, wie die persönliche Einigung zu fassen sei, konnte noch nicht vollständig fixirt werden, bis erst das Subject, der Sohn, und die anzunehmende Menschheit, jedes für sich zur völligen Bestimmtheit gekommen war. So blieb es zunächst bei der Unbestimmtheit, dass der Logos Mensch geworden, indem er wahres Fleisch angenommen. Allein trotz dieser Annahme wahren Fleisches lag die Gefahr, in Doketismus zurück zu fallen, doch immer noch nahe. Wie wir den johanneischen Lehrbegriff nicht davon freisprechen können, so redet auch der idealistische Clemens sehr doketisch vom wahren Leib Christi, wenn nach ihm der Logos sich der menschlichen Bedürftigkeit an seinem Leibe nur soll anbequemt und in jedem Augenblick die volle Macht über dieselbe besessen haben.

§ 355. Besonders Origenes nahm eine solche *anima rationalis* ausdrücklich für Christum in Anspruch. Allein weil diess bei ihm mit seiner anderweitigen, von der kirchlichen Bahn abliegenden Lehre von der Präexistenz der Seele zusammenhing, blieb es auch nach ihm bei der frühern Allgemeinheit, von der Annahme der σάρξ zu reden. Erst als Arius die Nichtabsolutheit des Ich in Christo, des Logos, damit beweisen wollte, dass er ihm die endlichen Seelenäusserungen Jesu zuwies, kamen die orthodoxen Väter dazu, Christo im Unterschied von seinem göttlichen Ich ausdrücklich auch noch eine menschliche Seele als Princip für seine endlichen Lebensäusserungen als Mensch zu vindiciren.

[1]) Adv. Prax. 53: si enim et primus homo Adam caro non anima, qui denique in animam vivam factus est: et novissimus Adam Christus ideo Adam, quia homo; ideo homo quia caro, non quia anima; ex utraque enim substantia, scil. ex carne, licet et ex anima; sed carnis nomine homo uterque sunt, und de an. c. 11. (gegen die gnostische Idee Valentin's von einem psychischen Scheinleib): redde Christo fidem tuam, ut qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne.

1. **Origenes** hatte das Bedürfniss, für das Seelenleiden, kurz für die menschlich endlichen Seelenäusserungen Jesu ein Subject ausser dem ewigen Logos anzunehmen und überhaupt zwischen diesem und dem blossen Leib ein Bindeglied zu haben, die Seele.[1]) Bei ihm war diess nun aber eine präexistente Seele, und da diese Lehre von der Präexistenz der Seele von der kirchlich gangbaren Anthropologie abseits lag, wurde auch die von der Seele Christi nicht weiter benutzt; sondern auch die nicänischen Väter sprachen Anfangs in hergebrachter Unbestimmtheit von einem *λαμβάνειν ἑαυτῷ σῶμα*, einer *ἐπιφάνεια σωματική*, einer *φανέρωσις ἐν σώματι ἀνθρωπίνῳ*, worunter aber doch eine Annahme der ganzen menschlichen Natur sollte verstanden werden.

2. Als aber **Arius** davon, dass man gewöhnlich nicht ausdrücklich von einer menschlichen Seele sprach, profitirte, um alle Aussagen endlicher Seelenacte auf den Logos zu beziehn und daraus dessen endliche Natur zu beweisen,[2]) da wurde das, was den *ἔσω ἄνθρωπος* ausmacht, die *ψυχή*, ausdrücklich für die Menschheit Christi in Anspruch genommen.

§ 356. Als nun auf diess hin der sonst orthodoxe **Apollinaris**, nach der von der platonischen Philosophie her allgemein gewordenen trichotomischen Auffassung des Menschen, unbefangen bei Christo einen menschlichen **Leib** und eine menschliche **Seele**, aber an der Stelle des menschlichen **Geistes** (*νοῦς*) als Princip des geistigen Lebens eben den göttlichen Logos, der ja ohnehin das Urbild des menschlichen Geistes sei, annahm: da erst vervollständigten die consequent orthodoxen Väter (**Athanasius** und **die Gregore**) die Lehre von der Menschheit Christi dahin: er habe sowohl **wahre** als **ganze** Menschheit nach **Leib**, **Seele** und **Geist** angenommen, was auf der zweiten ökumenischen Synode zu **Constantinopel** (381) als Kirchenlehre festgestellt wurde.

In dem Streit, der sich zwischen **Apollinaris** und seinen bisherigen orthodoxen Freunden erhob[3]), war zwar die Art, wie die letztern die Ansicht des Apollinaris widerlegen wollten, theils grobe Missdeutung seiner Lehre, theils einfache Leugnung des Widerspruchs in dem, was ihm als Widerspruch

---

[1]) De princ. II, 6, 3: hac ergo substantia **animæ** inter **Deum carnemque mediante** (non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur Deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere; sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationalis, contra naturam habuit capere Deum.

[2]) Wie **Athanasius** c. Apollin. II, 4 von ihm sagt: *Ἄρειος σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἡμῖν ἀνθρώπου τ. ε. τῆς ψυχῆς λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθους νόησιν καὶ τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν.*

[3]) Vgl. bes. **Dorner** a. a. O. I, S. 975 ff.

vorkam, dass nämlich ein Gott und ein vollständiger Mensch mit einem menschlichen Ich doch nur Eine Persönlichkeit ausmachen sollten und nicht vielmehr zwei. Gleichwohl hatten sie in dem, worauf es der Kirchenlehre vor allem ankam, Recht gegen ihn: durch die Verneinung eines menschlichen νοῦς in Christo sei die Menschwerdung gerade im wesentlichsten Stück unvollständig; σάρξ und ψυχή seien nur Momente des Menschen, nicht der ganze Mensch; sie für sich könnten daher für den Logos doch nur das δοχεῖον bilden, den Tempel, in dem er wohne. Sie hielten als Kanon für das christologische Problem aufrecht: der wahre Gott müsse auch ganze und volle Menschheit mit all ihren Momenten angenommen haben; sonst könne auch, da der νοῦς des Logos ein ewiger und absoluter sei, von keiner wahren sondern nur von einer doketischen Entwicklung des Lebens Jesu die Rede sein. Freilich, wie bei einem menschlichen νοῦς in Jesu gleichwohl von einer Einheit nur zweier Naturen und nicht zweier Persönlichkeiten die Rede sein könne, — das vermochten sie nicht zu erhärten; allein es lag nun einmal in der offenbaren Consequenz. Wie man darum, dass der Logos das Urbild des Menschen sei, ihn doch auch nicht die andern Momente des menschlichen Wesens, Leib und Seele, aus seiner Potenz heraus mitbringen, sondern sie von der zu erlösenden Menschheit annehmen liess: so durfte er auch den vor allem zu erlösenden νοῦς nicht mitbringen, sondern musste ihn behufs der Erlösung ebenfalls aus der Menschheit annehmen. Darum stimmte die zweite ökumenische Synode von Constantinopel der Verwerfung der apollinarischen Lehre, die schon eine römische Synode unter Damasus ausgesprochen, bei.[1])

§ 357. Damit war vor der Hand auf dem gegebenen Boden dem zweiten Moment des christologischen Problems, der Bestimmung der Menschheit an Christo, Genüge geleistet.

3. Die Gottmenschheit Christi.

§ 358. Für das dritte, die beiden andern zusammenfassende Moment des christologischen Problems, Gottheit und Menschheit persönlich zu vereinigen, lagen von vornherein alle diejenigen Lehren vom Weg ab, welche das eine oder andre Moment, die wahre

---

[1]) Die Lehre des Apollinaris über die Menschheit Christi wurde mit der des Arius über seine Gottheit auf gleiche Linie gestellt: heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas! Illi imperfectam divinitatem in Dei filio dicunt, isti (Apollinaristæ) imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. — Man sieht, wie die Forderung, Christum als das Princip der vollen Erlösung zu bestimmen, diese letzte Fassung des zweiten Moments im christologischen Problem mit Nothwendigkeit verlangte, wie regelrecht überhaupt die Kirchenlehre sich entwickelt hat.

Gottheit oder die volle Menschheit, direct verneinten, oder die doch mittelbar darauf hinausliefen, so wie auch die, welche geradezu zwei Personen, den göttlichen Christus und den menschlichen Jesus, nur äusserlich mit einander verbanden. Mit der Feststellung sowohl der göttlichen Persönlichkeit als auch der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi blieb nun das schwierige Problem übrig, mit der Vollständigkeit beider unterschiedenen Naturen zugleich die wirkliche Einheit der Person zu vereinigen.

1. Die Bestimmungen von Gottheit und Menschheit an der Person Christi halfen zur Lösung des Problems, dieselbe als das Princip der wahren Versöhnung und damit der wahren Religion zu bestimmen, nur, wenn beide in ihm in persönlicher Einheit gefasst wurden. Alle Lehren, welche diess Problem durch Leugnung oder Verkümmerung des einen oder des andern Momentes nicht lösten sondern zerschnitten, erwiesen sich eben damit als Häresien, welche das christliche Princip verleugneten. Wenn das Ich in Christo nicht ein Ich göttlicher sondern der menschlichen Natur war: so ist er nur ein göttlicher Mensch gewesen, der das, was er war, selbst erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes auf ihn geworden ist; nicht aber ist er selbst das Princip göttlicher Erlösung für die Menschheit. So nicht bloss der alte Ebionitismus, sondern auch der deistische Monarchianismus. Diess führte nicht über den jüdischen Standpunkt hinaus. War dagegen das göttliche Ich Christi entweder bloss in einem menschlichen Scheinwesen erschienen, oder hatte es sich mit einem Menschen Jesus nur äusserlich verbunden: so war auch die Versöhnung der Menschheit mit Gott durch ihn ebenso nur Schein, wie an ihm selbst die Verbindung der Menschheit mit dem Gott.

2. Allein auch die Fassungen, welche eine wahre *ἐνανθρώπησις* behaupteten, aber bei näherer Erörterung sich doch als solche herausstellten, welche die menschliche Natur Christi nicht in all ihren Momenten vollständig fassten, also für diesen Rest doch noch mit Doketismus behaftet waren, konnten nicht genügen, sobald sich dieser Mangel an ihnen herausstellte. Je vollständiger Gottheit und Menschheit bestimmt waren, desto schwieriger wurde aber das Problem, sie zur persönlichen Einheit zusammen zu fassen, ohne die doch jene für sich allein vergeblich waren.

§ 359. Bei der Vorstellung, dass die menschliche Persönlichkeit ja auch aus zwei einander entgegengesetzten Substanzen, Leib und Seele, bestehe, war die Idee einer persönlichen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur für die Vorstellung ebenfalls noch vollziehbar gewesen, so lange man annehmen konnte, der göttliche Logos habe in dem von der Menschheit angenommenen Leibe die Stelle des Geistes eingenommen, mit dem Bindeglied,

dass die menschliche Seele als animale nach unten Lebensprincip des Leibes, als rationale nach oben von Natur empfänglich für ihr schöpferisches Urbild, den göttlichen Logos, sei.

Die Analogie, wie der Mensch aus den beiden heterogenen Substanzen Leib und Seele bestehe und doch eine persönliche Einheit bilde, so seien im Gottmenschen göttliche und menschliche Natur in Einer Person vereinigt, leuchtet der Vorstellung so ein, dass wir ihr zu allen Zeiten begegnen. Namentlich lag sie so lange ganz auf der Hand, als man noch unbestimmt den Gottmenschen dem Leibe nach menschlicher, dem Geiste nach göttlicher Natur fassen zu können glaubte. Immerhin musste sich dem Denken aufdrängen, dass das Verhältniss von Leib und Seele, menschlicher und göttlicher Natur, nicht bloss so äusserlich zu nehmen sei wie das von Haus und Bewohner, sondern dass beide Substanzen, um wirklich eine persönliche Einheit zu bilden, von Haus aus müssen aufeinander angelegt sein, dass also zwischen dem göttlichen Logos und dem menschlichen Leib ein inneres Bindemittel sein müsse. Als ein solches hatte sich also die Seele dargeboten, indem sie einerseits als Lebensprincip für den Leib und andrerseits als *anima rationalis*, als Ebenbild des göttlichen ratio, des Logos, als λογικὴ und δεκτικὴ für diesen gedacht wurde; daher Tertullian die Seele sinnig *naturaliter christiana* nennt. Als jedoch die Kirchenväter durch den Gegensatz gegen Arius dahin gedrängt wurden, die endlichen Seelenregungen Jesu dieser seiner menschlichen Seele im Unterschied von dem göttlichen Logos zuzuweisen, da trat die bisher verhüllte Schwierigkeit mehr hervor, die Seele, die als wirklich menschliche nicht blosse Empfänglichkeit für ein höheres Princip sondern selbst actives Princip des menschlich endlichen Seelenlebens ist, mit dem göttlichen Logos in persönlicher und nicht bloss moralischer Einheit zu denken. Apollinaris hob diese Schwierigkeit scharf hervor; allein durch die Art, wie er sie einfach zu heben meinte, indem er die beiden Momente im Begriff der Seele, als bloss animaler und als vernünftiger Seele, mehr unterschied als bisher geschehen war, und jene zwar der menschlichen Natur Jesu zuwies, an die Stelle dieser dagegen den göttlichen Logos setzte, kam erst recht zum Vorschein, dass dadurch die Menschwordung unvollkommen und der Gottmensch unvollständig wurde.

§ 360. Nachdem sich aber einmal die Forderung herausgestellt, dass die göttliche Person die ganze menschliche Natur mit allen ihren die menschliche Persönlichkeit constituirenden Momenten müsse angenommen haben: da erst trat die Schwierigkeit, die persönliche Einheit zu fassen, recht hervor.

1. Die kirchlichen Gegner des Apollinaris konnten zwar die von diesem geltend gemachte Antinomie nicht heben: wenn man Christo auch einen menschlichen νοῦς zuschreibe, so müsse man entweder diesen als endlich willensfrei, τρεπτός bestimmen, — dann komme aber keine persönliche Einheit des Gottmenschen heraus; oder man müsse ihn als blosse Receptivität für den göttlichen νοῦς fassen, — das sei dann aber wieder kein voller menschlicher

νοῦς. Allein die Consequenz des Problems drängte dazu, eine ἕνωσις φυσική der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen anzunehmen, in dem Sinn, dass beide in ihm in Ein persönliches Wesen zusammengehn, in welchem sie zwar verschiedene Momente (διχῶς νοούμενα) bleiben, die nicht vermischt zu denken seien, die aber unauflöslich zusammengehören. Damit war das Stichwort für das folgende Stadium des Streites gegeben. Wohl suchte Athanasius diese ἕνωσις φυσική der beiden Momente in Christo sehr speculativ so denkbar zu machen, dass sie nichts anderes sei als das, was beide schon ihrem Wesen nach zur Erfüllung ihres Begriffes verlangen, indem die Gottheit als Urbild der Menschheit darin erst zu ihrer vollen Selbstverwirklichung, und die Menschheit als Abbild der Gottheit zu ihrer vollen Wahrheit komme; — wenn nur nicht der Logos schon für sich selbst als ewige Person volle Wirklichkeit gehabt hätte, und wenn nur nicht die menschliche Natur, sobald man nicht bei dem ungenauen, das punctum saliens verhüllenden Ausdruck σάρξ stehen blieb, als νοῦς schon ihre persönliche Subsistenzform in sich selbst hätte, empfänglich wohl eine ewige Potenz in sich zu subjectiver Verwirklichung aufzunehmen, aber nicht eine andere Persönlichkeit! Offenbar lag aber darin, dass das Bewusstsein von der Schwierigkeit des Problems so weit gereift war, die Forderung, dass man die ewige Person des Logos in seiner Menschwerdung zum Gottmenschen nicht bloss σάρξ sondern ausdrücklich menschliche Persönlichkeit müsse werden lassen, und zwar nach Form und nach Inhalt.

2. Aber wo blieb denn, wenn der göttliche Logos nach Inhalt und Form menschliche Persönlichkeit geworden, sein Fürsichsein als ewige göttliche Person? wo die persönliche Einheit beider? Dieser Hiatus blieb der spätern Lehre zu decken übrig. — Vorerst suchte ihn Hilarius zu überbrücken durch Ausbeutung der paulinischen Idee von der κένωσις. Der Sohn Gottes entäussert sich der göttlichen Existenzform, um in menschlicher Knechtsgestalt erscheinen zu können. Diese *evacuatio formae Dei* ist aber nur das eine Moment, die Ermöglichung der Menschwerdung; das andere, die Verwirklichung, ist die Liebesthat der *assumtio formae servilis*, in welcher der Logos aber doch bleibt was seine göttliche Natur ausmacht. Damit dreht auf dem höchsten Punkt das Problem wieder in seine doketische Auflösung zurückzustürzen.[1])

Vor der Hand aber war in der ἕνωσις φυσική der beiden ganzen Naturen des Gottmenschen der Zielpunkt angegeben, auf den die Lehrbestimmungen der Kirche hinzusteuern hatten.

§ 361. — Beim Versuch, diess Problem zu lösen, ging die antiochenische Schule von der Betonung der Menschheit, die alexandrinische von der der Gottheit aus. Als aber in der erstern Richtung Nestorius durch seine Unterscheidung der beiden Naturen die Einheit der Person offenbar in eine blosse **συνάφεια** der Naturen auflöste, und auf der andern Seite im Streit gegen ihn

[1]) Ue. Hilarius vgl. Dorner a. a. O. I, S. 1037 ff.

Cyrill und noch gesteigert Eutyches bis zum Monophysitismus, zu einer σύγχυσις der zwei Naturen in Eine fortgingen, wurden beide Richtungen als häretisch verdammt, indem die vierte ökumenische Synode von Chalcedon (451) die allein mögliche orthodoxe Formel fand, welche ebensowohl die unvermischte Unterscheidung als die ungetrennte persönliche Einheit der beiden Naturen in dem Gottmenschen festzuhalten gebot, wodurch die Lehre zu einem vorläufigen Abschluss kam.

Der monophysitischen Ausdeutung dieser Lehrbestimmung gegenüber bekam in Folge des monotheletischen Streites die entgegengesetzte soweit wieder das Uebergewicht, dass der menschlichen Natur im Gottmenschen ausdrücklich auch ein eigener Wille vindicirt wurde, auf der trullanischen Synode zu Constantinopel (680).

1. Vollständige Gottheit und vollständige Menschheit in Christo persönlich vereint anzunehmen, stand nun fest. Aber wie diese Einheit näher bestimmen? Das Stichwort ἕνωσις φυσική war immer noch zweideutig.[1]) Die Alexandriner im Interesse der Einheit betonten sie als eine ἕνωσις κατ' οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν, als eine zum Natur- und Wesensbestand gewordene Einigung, in Folge der nur noch von μία φύσις λόγου σεσαρκωμένου geredet werden könne: Gott ist wirklich als Mensch geboren, Maria in Wahrheit θεοτόκος. Die nüchternen Antiochener dagegen (bes. Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste, und später Theodoret), welchen das Interesse voranstand, Christum als sittliches Vorbild zu fassen, dachten sich die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen in ihm nach Analogie, wie Gott überhaupt den Heiligen innewohnt, nur in Vollkommenheit, als eine ἐνοίκησις nicht κατ' οὐσίαν (substantiell), auch nicht bloss κατ' ἐνέργειαν (dynamisch), sondern κατ' εὐδοκίαν, aber beginnend mit der Menschheit Christi, reifend durch deren allmälige Entwicklung, welche einerseits durch den h. Geist andrerseits durch die menschliche Freiheit bedingt ist, bis zur Vollendung in der Auferstehung. Diess Verhältniss der Naturen ist eine συνάφεια in der Person des Gottmenschen. Darum ist nicht Gott der Sohn, der θεὸς λόγος, sondern ein Mensch, in dem Gott war, von der Maria geboren: sie ist χριστοτόκος.

2. Der Gegensatz dieser zwei Richtungen entbrannte zum Streit mit gegenseitiger Verketzerung, als Nestorius, Patriarch zu Constantinopel, (428) in der Missbilligung des bei den Gläubigen, besonders den Frauen und Mönchen, aufgekommenen θεοτόκος, Gottesgebärerin, für die Maria, die Lehre von der συνάφεια dahin formulirte: Christus der Mensch sei mit Gott verknüpft, θεοφόρος; allerdings Gott und Mensch, Eine Person, aber diese Eine Person ist zwiefach, ὁ εἷς διπλοῦς — οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει.

---

[1]) Vgl. Thomasius a. a. O. II, S. 78 ff.

„χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.“ — Dagegen erhob sich **Cyrill** von Alexandrien: diese *συνάφεια* sei ein blosses Nebeneinander Gottes und des Menschen, eine *παράθεσις*, eine Zerspaltung in zwei Personen, eine *διάστασις εἰς δύο πρόσωπα*; so sei Christus nur ein mit Gott verbundener Mensch, — die Menschwerdung Gottes geleugnet, — die Erlösung der Menschheit aufgehoben. — Auf der dritten ökumenischen Synode zu **Ephesus** (431) wurde Nestorius durch Cyrill's Betrieb verdammt, dieser aber der entgegengesetzten Häresie bezüchtigt, dass er eine monophysitische *σύγχυσις* lehre. Er verwahrte sich zwar dagegen: auch in der hypostatischen Einheit mit dem *λόγος* sei die Menschheit *ἄλλο*, nur nicht *ἄλλος* als die Gottheit; die Person sei die gottmenschliche Hypostase, in welcher der Logos sich dem Fleisch mittheile und von ihm das Leiden sich aneigne, — aber, weil die *φύσις τοῦ λόγου* als göttliche dabei *ἄτρεπτος* bleibt, *ἀπάθως ἔπαθεν*. Offenbarer **Doketismus**! entgegneten die Antiochener und verwarfen mit der *συνάφεια* des Nestorius auch die *ἕνωσις φυσική* zu Einer Natur, zumal der Archimandrit **Eutyches**, unterstützt von Cyrill's brutal fanatischem Nachfolger **Dioscur**, Cyrill's Lehre noch verschärfte: Christus habe zwar ein *σῶμα ἀνθρώπινον*, aber nicht ein *σῶμα ἀνθρώπου* gehabt; durch die *ἕνωσις* seien *ἐκ δύο φύσεων* nun Eine geworden. Eine Synode zu Constantinopel (448) verdammte auch die Lehre des Eutyches, und gegen die handgreiflichen Remonstrationen der Räubersynode (449) bestätigte die vierte ökumenische Synode von **Chalcedon** (451) das Urtheil und erklärte damit die beiden Richtungen in ihrer Einseitigkeit als unzulässig. In der That war auf diesem letzten Stadium der Entwicklung die Lehre des **Nestorius** auf dem Abfall nach **links**, der in **Ebionitismus** zurückführt, und die **monophysitische** Lehre auf der Abdachung nach **rechts**, die in **Gnosticismus** ausmündet. Die Formel von **Chalcedon**, basirt auf den Brief des römischen Bischofs **Leo d. Gr.**, entschied, wie es allein menschenmöglich war, indem sie genau die Mittellinie innehielt und, was die beiden ausgeschlossenen Richtungen einander als Gegensätze gegenübergestellt hatten, unmittelbar zusammenzudenken befahl.

Diese **Formel**, in welcher die Lehre der Kirche zum „vorläufigen Abschluss“ [1]) kam, lautet: „Den h. Vätern folgend, lehren wir einstimmig zu bekennen den Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, als einheitlichen (*ἕνα καὶ τὸν αὐτόν*) vollständig in der Gottheit und vollständig in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, aus vernünftiger Seele und Leib bestehend; wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, uns wesensgleich nach der Menschheit, in allem uns ähnlich ausgenommen die Sünde; vor der Zeit aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, auf das Ende der Zeiten hin um unsrer und unsers Heils willen geboren aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; den einheitlichen Christus, Sohn, Herrn, Eingebornen, aus zwei Naturen, **unvermischt** und **unverwandelt**, **unzertrennlich** und **untheilbar** gefasst, so dass nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die Einigung, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt bleibt, aber in Eine Person und Hypostase zusammengeht; nicht einen in zwei Personen zertheilten, sondern einen und denselben Sohn und

---

[1]) **Thomasius** a. a. O. II, S. 112.

Eingebornen, welcher der Gott Logos und der Herr Jesus Christus ist,[1]) — wie von Anbeginn an die Propheten und Jesus Christus selbst gelehrt und das Glaubensbekenntniss der Väter uns überliefert hat.“ —

3. Der auf Cyrill zurückgehende Monophysitismus, der in der Einen Natur des Gottmenschen doch immer noch das Göttliche und das Menschliche unterschied, erhielt sich, während die vollends in grober Mystik überstürzende phthartolatrische Fraction, die jeden Unterschied aufhob, entschieden verworfen wurde. Immerhin aber wurde auf der fünften ökumenischen Synode (553) doch die entschieden monophysitische Formel des **Theopaschitismus**, ***unus ex sancta trinitate crucifixus***, sanctionirt.

4. Auf der andern Seite kam in Folge des **monothelotischen** Streits, der sich über den Versuchen, die Monophysiten zu gewinnen, erhoben hatte, auf der sechsten ökumenischen Synode zu **Constantinopel** (680) gerade die **antimonophysitische** Bestimmung in's kirchliche Bekenntniss, dass **zwei** natürliche **Willen** *(θελήματα)* und Wirkungsweisen *(ἐνέργειαι)* in dem Einen Christus anzunehmen seien, die aber natürlich *(μὴ γένοιτο!) οὐχ ὑπεναντία* wirken, *ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπῖπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.*[2])

5. In der zu **Chalcedon** wesentlich abgeschlossenen Form kam die Christologie in das sog. **athanasianische Symbolum**, als „zweiter Theil zu dem ersten über die Trinität. Die Gegensätze werden auf der Goldwage gleichgewogen, zusammengestellt, und nun befohlen sie unmittelbar zusammen zu denken.[3])

---

[1]) *Ἐκ δύο φύσεων* (aber gerade hier beim punctum saliens auch die andere Lesart: *ἐν δύο φύσεσιν!) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως* (diess gegen den **Monophysitismus**), *ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* (diess gegen den **Nestorianismus**) *γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

[2]) Die Consequenz dieser Verschlimmbesserung der chalcedonensischen Formel (zwei Willen in Einer Person!) trug im Abendland der **Adoptianismus** in die Person selbst hinein, und kam so wieder zu **zwei** Personen, von denen der Gottessohn *dei filius naturalis*, der Menschensohn *filius per adoptionis gratiam* sei. Diese Lehre wurde aber auf der Synode zu **Frankfurt** (794) verworfen.

[3]) Nach der **Trinität** lautet es: sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat qui vult salvus fieri: est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est; Deus ex substantia Patris ante sæcula genitus, homo ex substantia matris in sæculo natus; perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; æqualis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem; qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est, Christus; unus autem, non confusione substantiæ, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro nostra salute, etc.

§ 362. Johannes Damascenus endlich formulirte das Dogma der alten Kirche dahin: der Logos hat sich in seiner Fleischwerdung weder mit einem schon für sich als Individuum bestehenden Concretum der menschlichen Natur, noch mit dem Abstractum der menschlichen Natur verbunden; sondern er hat einen noch unpersönlichen Menschenkeim aus der Jungfrau angenommen, der nun weder *ἰδιοσύστατος* noch *ἀνυπόστατος*, sondern in der Hypostase des Sohns *ἐνυπόστατος* ist, an ihm seine persönliche Subsistenz hat. Innert dieser findet eine *περιχώρησις*, eine gegenseitige Umschliessung der beiden Naturen statt, die sich in einer *ἀντίδοσις*, einer gegenseitigen Mittheilung ihrer Eigenthümlichkeiten vollzieht, mit der Einschränkung jedoch, das 1) das Subject davon nur die Person des Logos ist, diese Mittheilung also nur von Seite der göttlichen Natur eine active, von Seite der menschlichen dagegen eine passive ist, und dass 2) die göttliche Person des Logos sich die Endlichkeiten der menschlichen Natur nicht wesentlich sondern nur persönlich, *διὰ σχέσιν*, durch moralisches Mittragen angeeignet hat.

1. Johannes Damascenus kam der dogmatischen Formulirung der orthodoxen Kirchenlehre mit zwei neuen Begriffen zu Hülfe. Der erste ist die *ἐνυποστασία*: vor der Menschwerdung war die Hypostase oder persönliche Subsistenz des Logos einfach; indem er das Fleisch annahm und Mensch wurde, ist sie nun zugleich auch die Hypostase für seine Menschheit, so dass die Hypostase Christi eine zusammengesetzte ist, *σύνθετος*; er ist als Eine Person ein persönlicher Gott und ein persönlicher Mensch.

2. Der zweite Begriff ist die *περιχώρησις* der beiden Naturen in der Person des Gottmenschen: das Zusammensein derselben zur Einheit Einer Person findet vermöge einer gegenseitigen Mittheilung ihrer Eigenschaften statt, durch die sie sich (dem Umfang nach) umschliessen und (dem Inhalt nach) durchdringen. Da aber diese Gegenseitigkeit eine doppelte Einschränkung erleidet, indem für's erste nur die göttliche Natur, welche die Hypostase mitbringt und die menschliche erst in diese aufnimmt, dabei activ ist, und für's zweite ihre Antheilnahme an den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur eigentlich nur ein moralisches Mittragen zum Behuf der Erlösung ist: so bleibt hier noch eine Lücke in der Kirchenlehre, auf die sich der dogmatische Bildungstrieb später noch werfen sollte.

§ 363. Das Dogma von der Person Christi hatte nun folgende Fassung, welche dann auch die protestantische Dogmatik übernahm, um sie nur näher in's Detail zu formuliren:

Die zweite Person der Dreieinigkeit, der Sohn, Logos, wahrer Gott, dem Vater wesensgleich und ewig von ihm gezeugt, hat in der Zeit einen durch die dritte Person der Dreieinigkeit, den h. Geist, aus der Jungfrau Maria gebildeten, von der Erbsünde gereinigten, unpersönlichen, übrigens vollständigen Menschenkeim zur persönlichen Einheit in seine Persönlichkeit aufgenommen und ist so als der Gottmensch Jesus in die Welt gekommen.

Dieser Act der Vereinigung des Logos mit der Menschheit ist die *unitio personalis*, ihr Product die *unio personalis* s. *hypostatica*, und das Subject derselben nun der *λόγος ἔνσαρκος* oder der *θεάνθρωπος*. Diese *unio* ist weder *essentialis*, noch *accidentalis*, noch *moralis*, noch *mystica*, noch *sacramentalis*, sondern — *supranaturalis, ineffabilis*, gleichwohl aber *realis*.

Das *consequens reale* dieser *unio personalis*, welche mithin weder eine *confusio* noch eine *combinatio*, sondern eine *communio naturarum* ist, ist die *communicatio idiomatum* in der Person des Gottmenschen, die gegenseitige Mittheilung der Eigenthümlichkeiten beider Naturen an einander in seiner Person, wobei aber allein die göttliche sich activ verhält, die menschliche nur receptiv. Das *consequens verbale* sind die *propositiones idiomaticæ*, die Aussagen über den Gottmenschen, die 1) seiner nach der einen Natur bezeichneten Person Prädicate beilegen, die von der andern Natur herstammen *(genus idiomaticum)*, oder 2) je einer Natur in ihm Prädicate, die der ganzen Person zukommen *(genus apotelesmaticum)*, oder 3) je der einen Natur in ihm Prädicate von der andern Natur her *(genus auchematicum* s. *majestaticum)*. —

Allein auf diesem letzten Punkt that sich nun eine neue Differenz auf.

1. Die Bekenntnissschriften der protestantischen Kirchen nahmen die alten ökumenischen Symbole der katholischen Kirche in sich auf und bekannten diesen gemäss ihre Lehre von der Person Christi.[1])

---

[1]) Cat. Rom. I, 3, § 49 ff. — Conf. Aug. 1, 3. Form. Conc. VIII. — II. Helv. c. 11. — Die Uebersicht der dogmatischen Formulirung in der lutherischen Dogmatik s. bei Hutt. rediv. loc. XIV; Schmid, § 32 f.; Luthardt, § 49 ff.; in der reformirten Dogmatik bei Heppe, loc. XVII.

2. Das § 340 bezeichnete Problem für die dogmatische Bestimmung der Person Christi war nun in dem gegebenen Vorstellungsmaterial nach Möglichkeit gelöst, das in der johanneischen Fixirung desselben implicite Enthaltene von Consequenz zu Consequenz herausgesetzt: 1) die Gottheit des Subjects, des Logos, auf den Ausdruck absoluter Gottheit gebracht, 2) die σάρξ als vollständige menschliche Natur bestimmt, und 3) das Werden der Person des Logos zu einer Person auch der menschlichen Natur so formulirt, dass sowohl die Vollständigkeit der beiden Naturen als die Einheit der Person gleich sehr ausgesprochen war. Zugleich war auch der mit der kanonischen Anerkennung der h. Schrift gegebenen Forderung möglichstes Genüge geschehn, nämlich jede in Neutestamentlichen Schriften sonst vorkommende Fassung der Gottessohnschaft Christi, namentlich die physische, als Moment in diese absolute Fassung eingefügt.

3. Immerhin blieb noch eine Lücke, die in der bisherigen Fassung der *ἀντίδοσις* verborgen lag und nun in der Differenz zwischen der lutherischen und reformirten Dogmatik über die *communicatio idiomatum* hervortrat.

§ 364. Aeusserlich veranlasst durch den Abendmahlsstreit, trat innerhalb des Protestantismus auf der gemeinsamen alt-kirchlichen Grundlage eine Differenz hervor, die in ihrem tiefsten Grund den Keim für die Umgestaltung der ganzen Lehre in sich schloss; die aber in der hergebrachten Form, innert der sie zwischen Lutheranern und Reformirten verhandelt und confessionell fixirt wurde, nur die absolute Unlösbarkeit des Problems auf der alten Basis zu Tage legte, und vor der Hand nur dazu trieb, die Lehre von den Ständen Christi in engere Verbindung mit der von seiner Person zu bringen, als bisher geschehen war. [1])

1. Eine vernünftige Geschichtsbetrachtung wird von vornherein erwarten, wenn innerhalb des Protestantismus gleich mit seinem Auftreten in der Centrallehre von der Person Christi eine Differenz hervortritt, die sich confessionell verhärtet, so werden darin wohl nicht bloss alte, seit tausend Jahren kirchlich ausgetragene Streitigkeiten auf's neue aufgewärmt worden sein, sondern, wenn auch alte Ketzernamen weiter gebraucht wurden, so werde doch etwas wesentlich Neues sich darin angekündigt haben und zwar etwas Neues, in dem gerade das Wesen des Protestantismus nach einem Ausdruck rang. Beide protestantischen Confessionen stellten sich auf den Boden der altkirchlichen Entscheidung der ökumenischen Synoden und wollten nur deren richtige Consequenzen festhalten. Wenn sie sich dabei auch gegenseitig des Rückfalls in die Häresien, aus deren Abweisung die alte Kirchenlehre hervorgegangen war, beschuldigten, wenn die Lutheraner den Reformirten Nestorianismus vorwarfen und diese mit dem Vorwurf des Monophysitismus

[1]) Vgl. bes. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie, S. 41 ff., und vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs II, § 26.

antworteten, so war das eine Consequenzmacherei, wie sie durch die ganze Dogmengeschichte hindurchgeht: unberechtigt, sofern beide Parteien auf dem Boden der alten Kirchenlehre stehen wollten; berechtigt, sofern mit jedem neuen Eingehen auf die Sache die alten Gegensätze, welche die Kirchenlehre nicht wirklich überwunden sondern nur für überwunden erklärt hatte, auf's neue aufbrechen mussten. Die Kirchenlehre litt eben von Haus aus an einem Widerspruch zwischen dem Inhalt des neuen christlichen Princips und der Form, in welcher sie dasselbe geschichtlich in altem Bewusstseinsmaterial ausprägte. Bei jeder neuen Entwicklung auf der alten Basis tritt dieser Grundwiderspruch in neuer Gestalt, in der sich aber nur das Alte wiederholt, hervor, — bis endlich der fundamentale Widerspruch selbst erkannt und radical aufgehoben wird. — Mit der Differenz, die innerhalb des Protestantismus auf's neue hervortrat und den alten Ketzernamen wieder rief, war es aber so, dass sie ihren treibenden Grund wirklich im Wesen des Protestantismus, also in der Reaction des christlichen Geistes gegen seinen inadäquaten Ausdruck in der katholischen Kirchenlehre hat, so dass sich also wirklich die protestantische Zukunft der Lehre darin ankündigt; aber freilich zunächst nur so, dass der alte Widerspruch in der alten Form nur noch um eine Potenz höher gesteigert wird, und zwar von beiden Seiten, von jeder in ihrer Weise.

2. Auch hier ist Luther der reformatorisch schöpferische Geist. Mit unmittelbarster Glaubensgewissheit ergreift und erneut er das christliche Princip: in der Person Jesu Christi wahre ganze volle Versöhnung, volle Selbstaufschliessung Gottes an die Menschheit, volle Aufnahme der Menschheit in die Gottesgemeinschaft. Und diess will Luther in der Person Christi bis auf den Grund erfassen. Aber theoretisch erst ringend, mystisch die nöthigen Vermittlungen überspringend, in der alten Lehrform über sie hinausstrebend, spricht er das Gefühl aus, dass eine „neue Sprache" nöthig wäre, um das in Christo Aufgegangene wahr auszudrücken: Gottheit und Menschheit in ihm wahrhaft Eins. Aber auch er drückt diess doch wieder im Sprachschatz und in der Syntax der alten Sprache, die der gottgetrennten Menschheit entstammt, aus, d. h. in Bewusstseinsformen, die auf dem Boden des (theoretisch) vorstellungsmässig und (religiös) jüdisch fixirten, unversöhnten Gegensatzes gewachsen sind und darum von vornherein nur solchen Lehren zum adäquaten Ausdruck dienen können, welche selbst noch im Princip jüdisch (oder heidnisch) sind. Und so treibt auch Luther aus der alten Form der Kirchenlehre nur einen neuen Widerspruch hervor: in Christo das *finitum* (die menschliche Natur) nicht bloss mit dem *infinitum* (der göttlichen Natur) persönlich vereint, sondern selbst für *capax infiniti* zu erklären.

3. Zwingli zuerst, in seiner einfachen unbestechlich nüchternen Art, und hernach Calvin und die übrigen, mehr auf theologische Vermittlung mit den Lutheranern bedachten reformirten Theologen aber im Kern eins mit Zwingli, nur in der Form vermittelnder, — kurz die Reformirten haben hier in der Christologie an der alten Kirchenlehre festgehalten und gegen die Sprengung derselben durch den neuen lutherischen Widerspruch verständig protestirt mit dem formal logisch absolut gültigen: *finitum non est capax infiniti*. Die alte Christologie war aber aus Elementen erbaut, auf die dieser Satz durchaus Anwendung hatte. Darum konnte der nüchterne Verstand

Zwingli's sich nicht dazu verstehn, das Unvereinbare zu vereinen, die alte Lehre und die neue Idee Luther's, die diesen Satz in ihr aufhob. Er blieb daher verstandesconsequent bei der alten Kirchenlehre, während es bei Luther in der That nichts anderes war als ein in dieser alten Lehre noch ungelöster, nur zugedeckter Widerspruch, der ihn über sie hinausdrängte.

4. In Wahrheit wirkte der neue protestantische Geist des auf seinen innersten Grund zurückgehenden christlichen Glaubens in beiden protestantischen Confessionen bei ihrer Fassung des christlichen Centraldogma's. Wie die Lutheraner von ihrer protestantischen Betonung des in Christo uns ganz aufgeschlossenen Heils aus in der Person Christi das Menschliche mit dem Göttlichen vollständiger als bisher geschehen war zu vereinen den Trieb hatten: so wurden die Reformirten durch ihre eben so protestantische Herleitung alles Heils von Gott allein auf der andern Seite eben so sehr bestimmt, auch an der Person Christi das Göttliche und das Menschliche genauer zu unterscheiden. Beide Momente des protestantischen Princips, die nur in ihrer Einheit das christliche bilden, treten erst, jedes berechtigt aber einseitig betont, im Gegensatz gegen einander auf. Die Reformirten konnten in der lutherischen Art, Gottheit und Menschheit in Christo eins zu denken, nur Rückfall in Monophysitismus und in der Consequenz nur heidnische Creaturvergötterung erblicken; die Lutheraner in der reformirten Unterscheidung nur Rückfall in Nestorianismus und in unversöhntes Judenthum. Indem aber die Reformirten das Menschliche an Christo als wahrhaft menschlich wieder stärker betonten, als in der Kirchenlehre geschehen war, kamen sie zu der Forderung, den Stand des Erdenlebens Christi genauer als ein wahrhaft menschliches Leben zu fassen, und damit zu der Forderung, die Ständelehre in innerlichere Beziehung zur Personenlehre zu bringen, als bisher geschehen war. Hierin kam ihnen von einer andern Seite das Bedürfniss der Lutheraner entgegen, die ihr Ausbau der Personenlehre ebenfalls mit Nothwendigkeit zur nähern Beiziehung der Ständelehre trieb.

5. Allein von beiden Seiten wurde dadurch den innersten Schäden der Kirchenlehre nicht abgeholfen, sondern der in ihr steckende Grundwiderspruch nur in neuer Form constatirt. Das beweist ihr Auseinandergehen, sobald sie das Neue formuliren wollten; das beweist die äussere Ausgleichung aller Vermittlungsversuche, nach welchen immer wieder neue Gegensätze hervorbrachen: die Widersprüche in Luther selbst; dann der Gegensatz der schwäbischen Christologie und der niedersächsischen mit ihrer Ausgleichung in der Concordienformel; dann nachher der Kenusisstreit der Tübinger und Giessener mit dem halben Entscheid der Wittenberger. Das beweist das allseitige offene Eingeständniss der gut lutherischen Dogmatiker unsrer Zeit, die sagen, es fehle auf dem Grund der alten Bekenntnisse hier noch die letzte Ausführung. Das beweist endlich die Wiederholung des Schauspiels, dass auch hier wieder die neuen Lösungsversuche in die alten Gegensätze auseinandergehen. Wir haben hier eigentlich nur die alte Kirchenlehre wiederzugeben; allein da wir sie in ihrer vollen Consequenz darstellen wollen, so gehören an diesen Ort die neuesten Vollendungsversuche mit in die Darstellung der alten Kirchenlehre. Natürlich nur die, welche sich auf

der alten Basis der Bekenntnisse stellen und die Bedingung, die **Thomasius**[1]) von seinem Standpunkt aus verlangt, erfüllen, nämlich „dass sie die drei Grundsäulen der kirchlichen Christologie: volle Gottheit, volle Menschheit und volle gottmenschliche Persönlichkeit, unangetastet lassen." — Diess vorläufig und im allgemeinen über unsere Auffassung der Differenz zwischen der **lutherischen** und der **reformirten** Christologie.[2])

§ 365. Luthern trieb das protestantische Princip — in Christo volle Versöhnung zwischen Gott und Mensch, also in seiner Person vollkommene Einigung von Gottheit und Menschheit — dazu, die Lehre von der *unio personalis* der beiden Naturen in Christo über die alte Fassung hinaus zu einer solchen *communio naturarum* zu steigern, dass auch das dritte genus von *communicatio idiomatum* nicht bloss im Concretum der Person sondern auch zwischen Natur und Natur in ihr stattfinde, wenigstens von Seite der göttlichen Natur an die menschliche; zwar nicht in Beziehung auf das Subjectum *quod*, die menschliche Natur an und für sich, sondern auf das Subjectum *quo*, die menschliche Natur in Christo, also, dass in Christo und durch ihn gelte: *finitum* (die menschliche Natur) *capax infiniti.*

Hierin wirkt der protestantische Trieb gegen den **jüdischen** Sauerteig im alten Dogma, Gottheit und Menschheit doch nicht zu wahrer Einheit kommen zu lassen.

1. **Luther** empfindet den Widerspruch des natürlichen Menschen mit Gott so tief als Schuldgefühl, weil ihm die Bestimmung zur Liebeeinheit, die ihm in Christo aufgegangen ist, so hoch steht. Er fasst den Begriff der Gotteskindschaft als das ursprüngliche Verhältniss zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen[3]): darum haben ihm die constituirenden Momente der Christologie, volle Gottheit, volle Menschheit und persönliche Einheit beider, erst dann ihre volle Wahrheit, wenn er sie nicht bloss so verbindet, wie bisher die Kirchenlehre gethan hatte, dass die Person des Sohnes die beiden Naturen in sich vereint habe; sondern so, dass göttliche und menschliche Natur ewig zur Person Christi vereint seien. Nach der bisherigen Lehre

---

[1]) a. a. O. II, S. 555.

[2]) Am scharfsinnigsten hat **Schneckenburger** den Gegensatz durchgeführt; nur hie und da hört er doch gar zu fein jeden dogmatischen Grashalm lutherisch oder reformirt wachsen. Ganz vom lutherischen Standpunkt aus: **Thomasius** a. a. O. II, S. 307 ff. Als reformirter Gegenfüssler: **Ebrard**, chr. Dogm. II, § 376 ff. Unbefangener und geschichtlich reichhaltig **Dorner** a. a. O. II, S. 510 ff. Von freiem Standpunkt **Baur** a. a. O. III, S. 398 ff. **A. Schweizer**, Gl.lehre der ev. ref. K. II, § 88 ff.

[3]) Womit auch das von der Kirchenlehre hintangesetzte specifische Moment der **paulinischen** Christologie, dass Christus als der **Urmensch** der Sohn Gottes ist, erst wieder zu seiner vollen Würdigung gelangen kann.

bestand die *unitio* darin, dass der Sohn, der eine Person der göttlichen Natur ist, zu dieser seiner göttlichen Natur noch eine für sich unpersönliche aber ihm einverleibbare Menschennatur zu persönlicher Einheit annahm; innerhalb dieser Personalunion findet nun eine *communicatio idiomatum* der Naturen statt, aber immer nur eine persönliche. Luther dagegen sucht mit richtigem Instinct den Nerv der christlichen Lehre von der Gottmenschheit hinter der Personalunion. Sie ist ihm principiell eine *unio naturarum*, die aber eben nur als die Person Christi existirt: also dem Wesen nach eine *unio naturarum*, der Wirklichkeit nach aber eine *unio personalis*, als die Person, die sie allein ist.[1])

2. Dass Luther gerade durch den Abendmahlstreit zur Formulirung seiner vertieften Fassung der Christologie veranlasst wurde, war Schuld, dass er sie in der scholastischen Form einer *communicatio idiomatum* zweier heterogenen Substanzen durchführte, während sie im Kern gerade auf eine Aufhebung dieser Voraussetzung vom Verhältniss beider hinzielt. So kam er zu dem logischen Ungeheuer, seine angestrebte tiefere *unio naturarum* als eine solche *communicatio* ihrer *idiomata* zu fassen, dass die *natura finita* zugleich die *idiomata* der *infinitas* erhalte.

3. Es ist der ächt protestantische Trieb, reale volle Versöhnung von Gott und Mensch als geistige Realität zu fassen, was in dieser lutherischen Lehre gegen den jüdischen Sauerteig in der kirchlichen Christologie reagirt, nämlich dagegen, die Einheit doch nur als eine äussere Verbindung in einer Person, nicht als die reale Einheit der Momente des einen und selben persönlichen Geisteslebens zu fassen. Aber im alten Material der Kirchenlehre trieb dieser protestantische Trieb nur eine noch verzweifeltere Form hervor, — und kam doch nicht an's Ende; denn die *unio naturarum* wird doch nicht, wie sie sollte, allseitig durchgeführt: nicht so, dass gegenseitig wie die *natura infinita* der *natura finita* ihre *infinitas*, so auch die *natura finita* in Christo der *natura infinita* ihre *finitas* mittheilt, — das *genus ταπεινωτικόν*, was auch die Reformirten stets als eigentliche Consequenz der lutherischen Lehre bezeichneten. Das musste erst nachher als lutherische Fortsetzung und Ausmündung in die Desperation kommen, in der Kenosislehre. Aber ehe diess kommt und es vollends klar macht, dass der lutherische neue Trieb in der Christologie die alte Form derselben sprengt, ist das Ergebniss der lutherischen Weiterbildung der Lehre in der alten Form doch nur ein neues Ausgleiten von der vorgezeichneten graden Linie nach der Seite der Grundhäresie des Doketismus hin, eine Erneuerung der Aufhebung der wahren Menschheit, trotz der entgegengesetzten Intention.

§ 366. Dieser lutherischen Ausdehnung der *communicatio idiomatum* auf die Naturen gegenüber blieben die Reformirten — von Zwingli an — gemäss dem für die kirchliche Fassung der beiden Begriffe von göttlicher und menschlicher Natur durchaus gültigen lo-

---

[1]) Damit ist in der Form der Kirchenlehre auf's klarste ausgesprochen, dass Christus identisch ist mit dem christlichen Princip.

gischen Satz, *finitum incapax infiniti*, bei der altkirchlichen Lehre, dass nur eine Personalunion beider Naturen stattfinde, also von einer *communicatio idiomatum* derselben unter sich in Christo nur *per Alloiosin* geredet werden könne. Die *communicatio idiomatum* der beiden Naturen im Gottmenschen ist vielmehr eine *communicatio charismatum* von Seite der Person der göttlichen Natur an die zur Einheit angenommene menschliche Natur durch den h. Geist, der das constituirende Band der *unio personalis* des Logos mit der menschlichen Natur im gottmenschlichen Leben Christi ist.

Auf diesem Punkte vertritt die reformirte Fassung nur den altorthodoxen Protest gegen ein neues Ausschlagen in eine gnostisch doketische Abirrung, wiederholt aber, als ebenfalls protestantischer Ansatz zu einer Durchbrechung der ganzen alten Form des Dogma's von der entgegengesetzten Seite aus, innerhalb seiner Form eine neue Weise der entgegengesetzten, zuletzt zu Ebionitismus führenden Abirrung in die Trennung der Person.

1. Die Reformirten widersetzten sich mit nüchternem Verstand dieser neuen lutherischen Ungeheuerlichkeit. Zwingli sagte mit Recht: wir bleiben steif bei der alten Lehre. Diese neue lutherische Zuspitzung der Lehre von der *communicatio idiomatum*, besonders in der Weise, wie sie sich als Hülfslehre für die Ubiquität des Leibes Christi beim Abendmahl formulirte, erschien den Reformirten mit Recht als eine nur hinter absolut sich widersprechenden Ableugnungsformeln sich verbergende Ausmündung in den eutychianischen Abweg einer *confusio* der Naturen und weiter zurück in den doketischen Abweg einer völligen Aufhebung der menschlichen Natur. In Christo sind das *infinitum*, die göttliche Natur, und das *finitum*, die menschliche, in persönlicher Einheit, weil die Person jener, der ewige Logos, auch diese angenommen hat und nun der Gottmensch Jesus Christus ist: diess ist das zu glaubende Mysterium. Darum ist ebensogut die nestorianische bloss äusserliche Zusammenfügung der Naturen wegen der *unio personalis*, als die eutychianische *confusio* wegen des Fortbestehens beider in der persönlichen Einheit mit nicht communicirbaren Proprietäten abzuweisen. Der Vorwurf des Nestorianismus von Seite der Lutheraner traf desshalb nicht die Meinung der Reformirten; — oder er trifft die ganze alte Kirchenlehre von Chalcedon, und sagt nur, so weit er wahr ist, dass der nestorianische Sauerteig trotz der nominellen Verdammung doch noch factisch in ihr vorhanden sei. Aber — sagen die Reformirten — über die Personalunion geht es nun nicht hinaus, so, dass das *finitum* selbst, die menschliche Natur in Christo, von der göttlichen Natur die Proprietäten des *infinitum* erhalten hätte, also das *finitum* selbst ein *infinitum* geworden wäre. Sollte es dabei nicht aufgehört haben ein *finitum* zu sein, so wäre das die einfachste *contradictio in adjecto*; hörte es aber auf es zu sein, so hörte es eben damit auf zu

sein was es ist, d. h. die menschliche Natur hätte aufgehört in Christo eine menschliche zu sein: Eutychianismus — Doketismus! Und erst wäre der Zweck noch nicht erreicht! Denn sollte nur durch eine *communicatio idiomatum* zwischen den Naturen selbst die *unio personalis* und damit das Princip der Versöhnung wahrhaft bestehn: so müsste auch umgekehrt die göttliche Natur die Proprietäten der menschlichen angenommen haben, müsste das *infinitum*, ohne aufzuhören es zu sein, ein *finitum* geworden sein. Das wollten nun aber die Lutheraner doch auch nicht und wurden erst später dahin gedrängt, diese Lücke, aber wieder umbiegend, in der Kenosislehre auszufüllen, bis erst die moderne Kenosislehre es versucht hat, diess in gradliniger Vollendung der lutherischen Lehre zu thun. In der That hörte aber auf der gemeinsamen altkirchlichen Basis damit die wahre Gottheit auf die Natur der Person zu sein: also zu der doketischen Abirrung auf der einen Seite zugleich noch die entgegengesetzte; kurz in dem lutherischen Versuch der Vollendung der altkirchlichen Christologie fällt diese vielmehr wieder in die Momente, aus deren Vereinigung sie entstanden war, auseinander.

2. Wie fassten nun aber die Reformirten den Gottmenschen als die persönliche Einheit wahrer göttlicher und wahrer menschlicher Natur? So sehr sie in nüchterner Verstandesopposition gegenüber der lutherischen Fortbildung der Lehre das Alte vertreten, so bildet doch auch in ihnen derselbe protestantische Trieb die alte Lehre weiter. Im Glauben an Christus der Mensch mit Gott ganz versöhnt: darum in Christi Person Gottheit und Menschheit eins! — das war der gemeinsame protestantische Grundtrieb. Luther wollte darum in Christo Gott voller und ganzer haben als die alte Lehre, — und die Reformirten den uns homogenen Menschen. Im Anlauf dazu verlegte Luther den Schwerpunkt des Gottmenschen Christus in Gott hinein, die Reformirten in den Menschen. Aber auf dem alten Boden konnte es beiden nicht gelingen. Die Reformirten lehrten: die Gottheit, aber nicht die Natur sondern die Person des göttlichen Logos, hat sich mit der Menschheit vereint, aber nicht mit einer menschlichen Person sondern mit dem Keim zu einer menschlichen Persönlichkeit, und zwar so, dass diese beiden Seiten der gottmenschlichen Persönlichkeit, die göttliche und die menschliche, sich nicht anders decken, als wie es in ihrer unveränderten und eben darum wahren Natur liegt. Das *infinitum* wird in ihm nicht selbst ein *finitum*: der göttliche Logos ist daneben nach wie vor das weltschöpferische und welterhaltende Princip. Und das *finitum* wird in ihm nicht selbst ein *infinitum*: Christus ist als Mensch reiner Mensch, innerhalb des Rahmens der menschlichen Natur. Das *infinitum* deckt das *finitum* nur, wie weit dieses reicht; aber in diesem Umfang deckt es dasselbe ganz. Diess Letztere macht das einzige Wesen Jesu als des vollkommenen Menschen Gottes aus. Aber auch diess geschieht nicht auf eine wesentlich andere Weise, als es in der Natur des Menschen und ihrem Verhältniss zu Gott an und für sich liegt und daher, wo immer im Menschen eine Verbindung mit Gott stattfindet, sich ebenfalls zeigt; nur eben in Jesu in absolut einziger, vollständiger Weise. Nämlich: der Logos, als weltschöpferisches Princip, hat eine menschliche Lebensexistenz geschaffen, mit der er sich real verbunden hat durch den h. Geist, d. h. durch dieselbe göttliche Potenz, welche überall das Band der

Gemeinschaft zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschen ist. Dieser die persönliche Einheit vollziehende h. Geist hat schon die Erzeugung des individuellen Lebens bewirkt, welches das Leben des Gottmenschen war, und hat dieses persönliche Leben mit den höchsten einem endlichen menschlichen Wesen zu empfangen möglichen Gaben ausgerüstet und gesalbt, und zwar auf eine der normalen Entwicklung desselben angemessene Art. So bestand zwar vom ersten Moment der Empfängniss an die *unio personalis* des Logos mit der angenommenen Menschennatur; aber diese Menschennatur wurde nur allmälig nach dem Gesetz der Stätigkeit und des Fortschrittes der Gaben mächtig, womit sie der Geist salbte[1]), und so fort bis zur absoluten Vollendung. Diess leitet nun zur Ständelehre über.

3. Wie also die lutherische Lehre, um in Christo die Gottheit ganz mit der Menschheit vereint zu fassen, darin über die alte Lehrfassung hinausging, dass sie die Gottmenschheit als menschliches Gott-sein betonte: so, aus demselben treibenden Grund, die reformirte Lehre darin, dass sie auf das göttliche Mensch-sein drückte. Aber auf dem gemeinsamen alten Boden, den beide Theile festhalten wollten, wo die Person, das Ich, der göttliche Logos ist, und die zwei in Christo persönlich geeinten Naturen wie *finitum* und *infinitum* einander gegenüberstehn, trieb die lutherische Fortbildung zwar nicht eine Wiederholung wohl aber eine Steigerung der eutychianischen Vermischung der Naturen, die reformirte dagegen zwar nicht eine Wiederholung wohl aber eine Steigerung der nestorianischen Trennung der Person hervor; — und die Verstandesconsequenz treibt jene vollends auf gnostischen Doketismus, diese auf Ebionitismus hinaus. Für uns aber enthalten beide Weiterbildungen, wenn wir sie als Consequenz des Protestantismus verstehn, einen bedeutsamen Fingerzeig, wie wir nach völliger Aufhebung der alten Form das Problem in seinem wahren Grunde zu erfassen haben. Doch vorerst haben wir zu sehn, wie von beiden Seiten die Ständelehre näher herbeigezogen wurde.

§ 367. Die lutherische Fassung der *communio naturarum* greift hinter die Erscheinung Christi in der Welt zurück. Die *assumtio naturæ humanæ* von Seite des ewigen Sohnes, in welcher die *unitio personalis* besteht und mit welcher die *communio naturarum* da ist, ist ein metaphysischer Act, durch welchen der Gottmensch ewig constituirt wird, welcher daher dem zeitlichen Eintritt des Gottmenschen in's irdische Dasein mit der *conceptio* ewig vorangeht. — Damit wird die Ständelehre als Moment in die Personenlehre hineingezogen, um der drohenden doketischen Aufhebung der menschlichen Natur in Christo vorzubeugen.

Auf der andern Seite war aber auch die reformirte Auffassung des Dogma's, die mit der alten Kirche Menschwerdung und Erschei-

[1]) Schneckenburger a. a. O. S. 196 ff.

nung im Fleisch identisch nahm, veranlasst die Ständelehre in fruchtbarerer Weise, als die alte Kirche gethan, auszubeuten, weil sie ihrerseits den Trieb des protestantischen Princips hatte, die Homogeneität Christi nach seiner Menschheit mit uns so vollständig als möglich zu wahren, indem sie das Band der *unio* von göttlicher und menschlicher Natur im gottmenschlichen Leben Christi durch den h. Geist nur als die vollkommene Realisirung davon, wie für den Menschen überhaupt der h. Geist das Band zwischen seiner menschlichen Natur und Gott ist, fasste und diess nun durch alle Stadien einer gottmenschlichen Entwicklung Christi durchführte.

1. Es drängte Luthern über die äusserliche Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Natur, wie sie der kirchlichen Zweinaturenlehre zu Grunde lag, hinaus. Unsre sündige menschliche Natur steht wohl in dieser Weise Gott gegenüber; aber an sich, wie sie ewig von Gott gewollt ist, wie Christus sie an sich geoffenbart hat und wie sie durch den Glauben auch unsre neue Natur werden soll, ist das Verhältniss nicht so. Darum ist in Christo nicht etwas gegen das Wesen beider Naturen gehendes eingetreten. Ja, von unsrer corrupten Natur aus angesehn ist die Einheit beider Naturen in Christo etwas wunderbares; aber von Gott aus war sie eine natürliche. Die *unio mystica*, in die der erlöste Mensch im Glauben mit Gott eintritt, die an der *unio personalis* in Christo ihre Vermittlung hat, muss den letzten Grund in einer *unio naturarum* in Gott selbst haben. Kurz, das protestantische Princip, für die Versöhnung in Christo auf den göttlichen Grund zurückzugehn, drängte Luthern zu einer neuen immanentern Fassung des Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Wesen. Aber diess führte ihn nicht zu einer wissenschaftlichen Correctur des Begriffs von Gott und Mensch an sich, sondern auf dem Boden der alten Kirchenlehre bloss zur Correctur der Auffassung ihres Verhältnisses in Christo, und diese Correctur wurde in ihrer Form bedingt durch die Communicationenlehre. Weil erst in Folge der *unitio personalis* beider Naturen in der Person Christi eine solche *unio personalis* da ist, so dass in ihr nun eine *communio naturarum* stattfinden kann: so musste, da die göttliche Natur ewig ist, auch die *unitio* der Person der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur, die *assumtio naturæ humanæ*, ewig über und hinter der *conceptio*, dem Eintritt in die endliche Welt an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit, zurückliegen als transcendenter, metaphysischer, intelligibler Act. Dadurch wird aber dieser Eintritt in die Welt zu einem Act schon des ewig vorher constituirten Gottmenschen, der sich nun aus seiner Ewigkeitsform begiebt und die Knechtsgestalt der zu erlösenden Menschheit annimmt. — Damit war die Lehre von den verschiedenen Ständen Christi auf eine neue Art in die Personenlehre hereingezogen, und wurde verwendet um die Klippe einer gnostisch-doketischen Auffassung der *communicatio idiomatum* von der göttlichen Natur an die menschliche in Christo zu vermeiden. Ob diess Klippe aber wirklich dadurch vermieden werde, dass die *communicatio* in's Metaphysische hinüberverlegt und dann der

dort constituirte Gottmensch nur nach seiner menschlichen Natur als sich erniedrigend und entäussernd gefasst wird, — das musste sich später und muss sich auch uns später zeigen. Der tiefere Sinn ist aber offenbar der: wenn göttliches und menschliches Wesen in wirklich persönlicher Einheit erscheinen sollen, so müssen sie an sich in Einheit stehn. Diess in Form der Kirchenlehre angeschaut, gibt den schon vorirdischen Gottmenschen Christus, von dem als wirklicher Person sich dann nur wieder fragt: wie kommt er denn in die irdische Existenz hinein?

2. Die Reformirten hatten ein anderes Interesse, die Ständelehre näher in die Personenlehre herein zu nehmen. Der ewige Logos entäussert sich nicht, um Mensch zu werden. Wie könnte er das auch, da er in seiner göttlichen Natur ewig sich selbst gleich ist? Sondern dass er menschliches Wesen annimmt und in diesem sein göttliches Wesen in einer menschlichen Lebensentwicklung und Lebensdarstellung lebt, das geschieht dadurch, dass in Christus nach dem normalen Maass menschlicher Möglichkeit, so weit das *finitum* überhaupt *capax infiniti* sein kann, der h. Geist, das Band zwischen Gott und Mensch überhaupt, sich der Menschheit an ihm mittheilt. Dadurch ist Christus als Mensch uns homogen, und zwar als Gottmensch absolut normativ homogen. Seine menschliche Entwicklung und Selbstdarstellung unter absoluter, d. h. in jedem Moment rein deckender Influenz des h. Geistes, ist das absolute Vorbild unsrer Heiligung. Die Menschennatur des Gottmenschen wird stufenweise der Gaben des Geistes mächtig, und wird in demselben Maass vollständigere Aeusserung des sich durch sie offenbarenden Logos. Jede That und Lehung war ein Fortschritt für sie und eine Bedingung neuer Salbung und damit vollerer Offenbarung des Logos in ihr. Die mit der *unio* von Anfang an gegebenen unveränderlichen Eigenschaften sind Irrthumslosigkeit, Sündlosigkeit und selige Gottesgemeinschaft; die wachsenden Gaben: Wissen und Weisheit, active Heiligkeit und Macht, alles erschöpfende und allbefriedigte Seligkeit. Diess Leben des Gottmenschen geht durch die zwei Stadien, das irdische und das himmlische, dort der Anfang und hier die Vollendung.[1] Darin ist der Gottmensch für uns absolutes Vorbild und in einem dem Hebräerbrief sich annähernden Sinn Anfänger und Vollender des Glaubens. Wir sehn, die in der reformirten Fortbildung des Dogma's einen Durchbruch suchende Idee ist im Kern dieselbe, wie in der lutherischen: Göttliches und menschliches Wesen, das in der Person Christi als real eins Object des Glaubens und durch den Glauben Inhalt der Heilsaneignung ist, muss an sich in einem innerlichern Verhältniss gefasst worden als in der alten bloss den Gegensatz ausdrückenden Naturenlehre.

§ 368. Die verschiedenen Phasen des factischen Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Wesen Christi in dem Lebensprocess, den seine Person behufs der Erlösung eingegangen, hatten von Anfang an in der Lehre von seinen Ständen ihren Ausdruck erhalten.

[1]) Schneckenburger a. a. O. S. 198.

Ursprünglich unterschieden sich einfach zwei Stände: der Stand menschlicher Niedrigkeit und der Stand der Erhöhung von der Auferstehung an. Mit der Präexistenz des Ich Christi aber ergaben sich drei Stände: 1) der Stand des ewigen göttlichen Seins, 2) die Einkehr in die irdische, endlich menschliche Existenzweise, und 3) die Rückkehr zur göttlichen Herrlichkeit, aber mit Assumtion der nunmehr verklärten menschlichen Leiblichkeit.

Das durch diese drei Stände hindurchgehende Subject war bisher in der Kirchenlehre der Logos gewesen. Sein Eintritt in den zweiten Stand erscheint als *humiliatio, exinanitio*, Selbsterniedrigung, Selbstentäusserung; ist diess aber nur der Erscheinung, nicht dem Wesen nach.

1. Ob Gottes Sohn Mensch geworden wäre, auch wenn die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre und eine Erlösung nothwendig gemacht hätte? Diese Frage hat der abstracte Verstand, der nur mit den einzelnen Vorstellungen rechnet, zu allen Zeiten ventilirt, und auch zu allen Zeiten für die bejahende wie für die verneinende Antwort gleich triftige Gründe gefunden. Die auf dem Boden der Kirchenlehre allein consequente und vernünftige Antwort ist aber die: dass schon die hypothetische Annahme des nach Gottes Rathschluss nicht wirklichen Falles nicht bloss etwas Müssiges, sondern eine Verendlichung der Absolutheit Gottes in unsrer menschlichen Vorstellung sei, indem in der Absolutheit Gottes alle Momente des wirklichen Weltprocesses nothwendig einheitlich zusammen gedacht werden müssen.

2. Das sich selbst gleiche Subject der drei Existenzstadien Christi ist in der Kirchenlehre[1]) der Logos; da Christus aber der Gottmensch, der λόγος ἔνσαρκος ist, so ist speciell Christus nur das Subject des zweiten und dritten Standes; daher gewöhnlich doch nur von zwei Ständen die Rede ist. Der Eintritt des Logos in den zweiten Stand, oder seine Erscheinung als der Christus, ist eine Erniedrigung, aber diess nur der Erscheinung, der Existenzweise nach, die er annimmt, nicht dem Wesen nach, das er ewig ist. Da waren wieder die beiden Abwege vom Ziel der Kirchenlehre: dass man entweder diese Erscheinung zum blossen Schein machte, den der Gott umnimmt um wie ein Mensch zu erscheinen ohne zugleich wesenhaft Mensch zu sein; oder dass man die Person des Logos und die Person des erscheinenden Menschen Jesus Christus nicht wahrhaft als eine Person fasste.

§ 369. Die Stationen der Erniedrigung und Erhöhung wurden aus der evangelischen Geschichte an der Hand des apostolischen

---

[1]) Ueber die mit der persönlichen Präexistenz gegebenen drei Stände Christi noch innerhalb der Schriftlehre, siehe § 249—252. 259. 261 ff.

Symbolums allmälig dogmatisch fixirt, mit untergeordneten Differenzen im Einzelnen, namentlich in Beziehung auf den *descensus ad inferos*. Dieser Artikel war vom 4. Jahrhundert an (ob gegen die Lehre des Apollinaris?), ursprünglich wohl nur einfach das *mortuus et sepultus* genauer bestimmend, in das Apostolicum gekommen. Während die reformirte Dogmatik diese Höllenfahrt Christi, meist bildlich gefasst, noch zum Stand der Erniedrigung rechnete als Ausdruck der Vollendung des stellvertretenden Leidens Christi, sah die lutherische sie als den Anfang der Erhöhung Christi, als erlösenden Triumphzug an.

1. Der ***status exinanitionis s. humiliationis*** des Logos besteht nicht in seiner Menschwerdung als solcher; denn er konnte die menschliche Natur annehmen und in ihr gleich seine volle Majestät offenbaren, da sie ja sein creatürliches Abbild ist; sondern er besteht darin, dass der Logos die Knechtsgestalt angenommen hat, den Stand der im Sündenelend lebenden fleischlichen Menschheit. Hiebei bezeichnet die *exinanitio* das Allgemeine, ***humiliatio*** speciell die Unterwerfung unter Gesetz und Fluch der Sünde. Die Stadien des ***status exinanitionis*** sind aber nicht Stadien fortschreitender Entäusserung; sondern im Gegentheil, je wahrer menschlich der Lebensgang der menschlichen Natur Christi genommen wird, desto mehr sind es Stadien der Entwicklung Christi als des Gottmenschen, Stufen der Enthüllung seiner Gottheit in der menschlichen Subsistenzweise.

2. Der ***descensus ad inferos***, oder ***ad inferna***, kam erst am Ende des 4. Jahrhunderts allgemeiner in's Symbolum. Das legte die Vermuthung nahe, es möchte gegen die Lehre des Apollinaris geschehn sein. Allein diess ist weder äusserlich bestimmt bezeugt, noch innerlich nothwendig.[1]) Immerhin aber mag der Artikel durch die bestimmte Abweisung der überall der Vorstellung so nahe liegenden apollinaristischen Lehre, welche er allerdings an die Hand gab, im Symbolum befestigt worden sein, indem er erst durch den Gegensatz gegen dieselbe einen selbständigen Sinn bekam, der einer besondern Betonung werth erscheinen konnte: war doch in diesem Artikel die von Apollinaris geleugnete menschliche ***anima rationalis*** Christi speciell das Subject einer besondern Aussage von Christo; denn dass das τῷ πνεύματι, ἐν ᾧ τοῖς ἐν τῇ φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, eben die ψυχὴ Christi nach ihrer temporären Trennung vom Leibe gewesen sei, und zwar speciell als ***anima rationalis***, das konnte nach der biblischen Anthropologie nicht zweifelhaft sein. — Für's Ganze ist die Differenz zwischen reformirter und lutherischer Dogmatik über diesen Artikel von secundärer Bedeutung. Die Reformirten fassten die Höllenfahrt als das vollendende Moment der Erniedrigung Christi: theils eigentlich als Wirklichkeit des menschlichen Todes Jesu, theils metaphorisch als Empfindung der Verdammnissqual der Gottverlassenheit, die

---

[1]) Vgl. Güder, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, S. 170 ff.

Christus am Kreuz mit dem physischen Tod für uns gelitten.[1] — Dass die Reformirten dabei einen localen Descensus der Seele in den Hades in Abrede stellten, stimmt allerdings nicht genau zur biblischen Psychologie, noch ganz abgesehen von der speciellen Beweisstelle für diesen Artikel 1 Petr. 3, 18 ff., die sie darum nach Augustin's Vorgang gern rein geistig umdeuteten. Nach der biblischen Psychologie kommen Leib und Seele nach ihrer Trennung im Tod jener ins Grab, diese in den Scheol. Und so müsste es auch von Christo vorgestellt werden, wenn der Artikel seine vollständige Todeserfahrung als Mensch betonen sollte. Freilich mit der Reflexion, wie denn eigentlich Christi Seele im Hades zu denken sei, ergab sich, namentlich an der Hand von 1 Petr. 3, 19 ff. und 4, 6, für einen wirklich localen Hingang Jesu in den Hades sofort am natürlichsten ein Geschäft, das diese äusserste Erniedrigung vielmehr in eine Siegesfahrt verwandelte, in den Anfang der Erhöhung, die nur für die Menschheit erst mit der Auferstehung am dritten Tag offenbar wurde. Diese Anschauung machte sich in der lutherischen Dogmatik geltend.[2] Wegen der Schrifttreue in diesem Artikel hat aber keine Confession der andern viel vorzuwerfen.

§ 370. — Die Erhöhung zur Rechten Gottes bestimmten die Lutheraner nach ihrer Fassung der *communicatio idiomatum* als Erhebung der ganzen Person Christi zur göttlichen Allgegenwart, während die Reformirten das Locale der Anschauung, wenn auch als ein supranaturales und darum nicht näher zu bestimmendes, festhielten.

Die ganze Lehrdifferenz über diesen Punkt erhielt ihre Bedeutung und Zuspitzung nur durch ihre Verwendung im Abendmahlsstreit für und wider die Ubiquität des verklärten Leibes Christi. Darum redet die lutherische Lehre hier so geistig von der Rechten Gottes;[3] während die Reformirten darauf beharrten, dass Auferstehung und Himmelfahrt doch etwas Eigentliches, d. h. auf den Leib Christi bezogen etwas Räumliches bedenten müsse, wenn schon dann das Sitzen zur Rechten Gottes allerdings die Theilnahme

---

[1] Vgl. Heppe S. 352 ff. A. Schweizer II, § 31 und „Hinabgefahren zu der Hölle als Mythus."

[2] Form. Conc. p. 788: simpliciter credimus, quod tota persona, deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. Ob aber Christus mit Leib und Seele oder bloss mit der Seele dort gewesen, sowie andre von dem Hamburger Pastor Aepin (1543) angeregte Fragen erklärt die Form. Conc. für müssig und unentscheidbar; — was jedoch Spätere nicht abgehalten hat sich weiter darein zu vertiefen, und auch uns nicht abhalten kann zu entscheiden, dass man in der That den Leib auf alle Fälle hätte aus dem Spiel lassen sollen.

[3] Form. Conc. p. 600: dextera Dei ubique est; p. 768: non est certus aliquis et circumscriptus in cœlo locus (ut sacramentarii sine testimonia sacræ scripturæ fingunt), sed nihil aliud est nisi omnipotens Dei virtus, quæ cœlum et terram implet, in cujus possessionem Christus juxta humanitatem suam realiter s. re vera venit.

an der ewigen Herrschaft Gottes ausdrücke.[1]) Es begegnet uns hier in classischer Weise, was uns im Verlauf noch oft vorkommen wird, dass die rein geistige Fassung religiöser Vorstellungen gerade da betont wird, wo sie nicht am Platze ist, so dass dadurch dann nicht etwa eine Aufhebung sondern vielmehr nur eine Häufung der in der Vorstellung enthaltenen Widersprüche herauskommt, während sich der nüchterne Verstand, der, wo vom Sinnlichen die Rede ist, auch die Kategorien der Sinnlichkeit festhalten will, sich den Vorwurf ungeistiger Auffassung, gelegentlich auch vornehmen Spott, muss gefallen lassen.

§ 371. Das wesentlich Neue an der lutherischen Fassung der ganzen Ständelehre war aber diess: wegen der metaphysischen *communio naturarum* und also *incarnatio*, die der zeitlichen *conceptio*, dem Eintritt in den Stand der Niedrigkeit, ewig vorausgeht, ist also nicht der Logos, sondern schon der Gottmensch Subject der Selbsterniedrigung, und zwar bloss nach seiner menschlichen Natur.

Nach der lutherischen Fassung einer metaphysischen ewigen *unio* von göttlicher und menschlicher Natur zur Person des Gottmenschen ist es nicht mehr der Logos, Gott der Sohn, der sich der göttlichen Subsistenzweise begiebt, um durch Annahme der Menschennatur die Subsistenzweise eines irdischen Menschen anzunehmen; sondern der ewige Gottmensch begiebt sich der göttlichen Subsistenzweise, der seine menschliche Natur durch die *communicatio idiomatum* ewig theilhaft ist, um in die wirkliche Endlichkeit der sündigen Menschheit im Fleisch einzugehn. Bis dahin hatte selbstverständlich die *incarnatio* mit der *conceptio* begonnen: durch die lutherische Fassung aber wird jene als metaphysischer Act von dieser unterschieden und geht dieser ewig voraus; denn mit Erlaubniss der kirchlichen Dogmatiker ist hier das zeitliche Moment in der Vorstellung von der Ewigkeit allerdings festzuhalten. Möchten jene sich dann nur auch da der rein geistigen Fassung des Begriffs Ewigkeit erinnern, wo sie am Platz und consequent durchzuführen ist. Die *incarnatio* als metaphysischer Act von der Erscheinung im Fleisch unterschieden ist nun freilich eine *contradictio in adjecto;* es straft sich in dieser Confusion des Sprachgebrauchs nur, dass die Kirchenlehre den Ausdruck σάρξ, *caro*, die ursprüngliche Bezeichnung des Menschlichen an Christo, beibehielt, auch nachdem sie diess Menschliche so bestimmt hatte, dass die Ungenauigkeit jener Bezeichnung dafür offenkundig war.

§ 372. Ihre Zuspitzung erhielt diese Lehre in dem Streit der Tübinger und Giessener (seit 1616) über *κρύψις* und *κένωσις*,

[1]) II Helv. c. 11: in eadem illa carne sua credimus ascendisse Dominum nostrum Jesum Christum supra omnes cœlos aspectabiles in ipsum cœlum supremum, sedem videlicet Dei et beatorum, ad dexteram Dei patris, quæ, etsi et gloriæ majestatisque consortium æquale significet, accipitur tamen et pro certo loco, de quo in Evangelio loquens Dominus dicit, se abiturum et suis paraturum locum.

nämlich: ob der menschlichen Natur in Christo beim Eintritt in den Stand der Erniedrigung nur eine κρύψις oder eine wirkliche κένωσις der Proprietäten der göttlichen Natur — deren κτῆσις ausser Frage lag — zuzuschreiben sei; was endlich (1624) von den sächsischen Theologen zum Compromiss auf eine *abstinentia ab usu continuo* ausgeglichen wurde.

1. Die Form. Conc. hatte sich (in art. VIII. de persona Christi) zwar sehr bestimmt über den vollen Antheil der menschlichen Natur in Christo an der Majestät der göttlichen ausgesprochen; aber doch gerade über den schwierigsten Punkt, wie es sich denn dabei mit der *exinanitio* verhalten und worin diese bestanden habe, sich noch sehr unbestimmt ausgedrückt.[1]) Diess musste einer genaueren Erörterung rufen, und so entstand der berühmte oder berüchtigte Kenosisstreit. Dass Christus auch im Stand der Erniedrigung seiner menschlichen Natur nach im Besitz der dieser in ihm zukommenden Proprietäten der göttlichen Natur gewesen sei, die κτῆσις, stand als unmittelbare Censequenz der lutherischen Lehre Allen fest. Aber nun behaupteten die Tübinger als die allerkühnsten, Christus habe fortwährend seiner menschlichen Natur nach vom Besitz der göttlichen Eigenschaften Gebrauch gemacht, habe in der Krippe und am Kreuz, ja im Mutterleib und im Grab auch seiner Menschheit nach allmächtig und allwissend die Welt regiert; es sei nur nicht als diess erschienen: die κρύψις; nur zur Verrichtung des Erlösungswerkes habe er sich der Allmacht enthalten, weil er sonst gar nicht hätte leiden können. Die Giessoner dagegen wollten, Christus habe sich während des Standes der Erniedrigung doch in der Regel des Gebrauchs der göttlichen Majestät seiner Menschennatur wirklich entäussert und sie nur bisweilen in seinen Wundern offenbar werden lassen: die κένωσις. Die Entscheidung der sächsischen Theologen (1624) auf eine *abstinentia ab usu continuo*, also mehr wenn auch nicht ganz zu Gunsten der Giessener, nannte sich zwar selbst eine *solida decisio;* allein schon der Augenschein zeigt und die weitere Geschichte lehrte, dass sie nur wie lucus a non lucendo so heissen konnte.

2. Doch seien wir billig: auf der alten Basis war nicht weiter zu kommen; die Lehre war an der äussersten Gränze, an einer undurchdringlichen Mauer von Widersinn angelangt. Aber gerade desswegen kündigt sich darin der

[1]) Form. Conc. p. 778 f.: sentimus itaque..., quod humana in Christo natura majestatem illam acceperit secundum rationem hypostaticæ unionis, videlicet quod cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus et angelis, sed corporaliter ut in proprio suo corpore, etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione, in assumpta humana natura liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, et in ea, cum ea et per eam divinam suam virtutem majestatem et efficaciam exerceat, operetur et perficiat... Hæc autem humanæ naturæ majestas in statu humiliationis majore ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc, post depositam servi formam seu exinanitionem majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in cœlo et in terris sese exserit.

Punkt an, wo der rechte Sinn durchbrechen will. Die metaphysische *unio* beider Naturen im Gottmenschen ist ihr Verhältniss an sich, als der beiden essentiellen Momente eines persönlichen Geisteslebens. Die κτῆσις der göttlichen Majestät ist dieses An-sich. Wird dieses An-sich, die immanente Bestimmung, als ein wirklicher Zustand vorgestellt, so entsteht immer die Frage: ist, was an sich in einem äussern Zustand liegt, in diesem nur verborgen? oder entäussert? Die Vorstellung weiss nicht zu entscheiden, indem sie beides bejahen muss: als an sich darin, ist's nur verborgen drin; aber als nur an sich drin, ist es doch entäussert.

§ 373. Die lutherische Lehre konnte aber bei diesem Compromiss, weil er keine wahre Entscheidung ist, nicht stehn bleiben. Der protestantische Trieb in ihr (der den Keim für die Aufhebung der ganzen bisherigen Form für das christologische Problem in sich schliesst) musste in der alten Form neue Fassungen hervortreiben, die, wenn auch nicht als kirchlich gewordene Dogmen, so doch als nothwendige Weiterbildungen des alten Dogma's hier anzuführen sind.

§ 374. Um die Einheit der Person zu wahren und zugleich ein wahrhaft menschliches Leben Jesu zu ermöglichen — was die alte Kirchenlehre zwar nie hat beeinträchtigen wollen, aber eben so wenig je hat zum Recht bringen können, was aber der Protestantismus verschärft als Forderung des christologischen Problems empfindet —, muss auf dem alten Boden die lutherische Kenosislehre noch vollends vervollständigt und ihrer *communicatio idiomatum* das noch fehlende *genus* ταπεινοτικόν hinzugefügt werden durch die Annahme einer wirklichen Selbstentäusserung des göttlichen Logos in der Menschwerdung von der Subsistenzweise als Gott zur Subsistenzweise als Mensch, womit die Kenosislehre, aber beschwert durch die kirchliche Entfaltung ihres biblischen Keims, zu ihrem biblischen Ausgang zurückkehrt.

1. Der Trieb in der lutherischen Weiterbildung der Christologie ging darauf, Gottheit und Menschheit, deren persönliche Einheit in Christo das christliche Princip ausmacht, eben darum schon an sich in einem diese Einheit ermöglichenden Verhältniss zu einander zu fassen, mehr als in der alten Naturenlehre geschehen war. Aber in der Form der alten Naturenlehre ausgedrückt, ergab diess die *assumtio naturæ humanæ* von Seite des Logos, die *unitio* der Naturen zur *unio hypostatica* des Gottmenschen als transcendenten, intelligibeln, ewigen Act. Damit ist schon der Gottmensch, nicht mehr nur der Gott, der Logos *incarnatus* nicht bloss der Logos *incarnandus*, Subject des Eingehens in die wirkliche endliche Menschheit. In jenem ewigen Vorgang ist die Menschheit in den Antheil an den Proprietäten

der göttlichen Natur gesetzt: beim Eintritt des Gottmenschen in die endliche Menschheit musste nun in irgend einer Weise eine Reduction des *infinitum* auf das *finitum* stattfinden. Der alten Kenosislehre hatte sich die Menschheit am Gottmenschen als das Subject dargeboten, an dem diese Reduction — als κρύψις oder als κένωσις — vorgeht. Nur der Menschheit an Christo wird somit zeitweise und relativ das ihr mitgetheilte Göttliche auf das Maass wirklicher Menschheit reducirt. Aber was Luthern als Ziel vorgeschwebt, die volle Durchdringung beider Naturen, um die wirkliche Einheit eines persönlichen Lebens zu constituiren, war damit doch nicht erreicht. Nur die Menschheit hatte an der Gottheit vollkommen Theil; aber weil im irdischen Leben Jesu nur sie es war, die sich des ihr communicirten Göttlichen wieder in irgend einer Weise entäusserte, so fehlte das zur gegenseitigen Durchdringung der Naturen nothwendige andre Moment immer noch, dass nämlich am Gottmenschen auch die göttliche Natur selbst die Proprietäten der menschlichen annahm und in die Seinsweise der menschlichen einging: in der Sprache der alten Naturenlehre, dass auch das *genus* ταπεινωτικόν in der *communicatio idiomatum* eintrat, so dass der unendlichen göttlichen Natur im Gottmenschen nun auch die Proprietäten der endlichen menschlichen zukamen. Diess erfordert auch die Einheit der Person des Gottmenschen. Denn in dieser ist das Ich Subject der göttlichen Natur; dieses Ich, indem es zugleich Subject der menschlichen Natur wird, muss, um doch das eine und selbe zu bleiben, diess nothwendig gerade als Subject der göttlichen Natur werden, d. h. in ihm muss die göttliche Natur selbst irgendwie die Seinsweise der menschlichen annehmen, und nicht bloss die in die Gottheit aufgenommene Menschheit. — Um diess bemühn sich denn auch in der That die modernen lutherischen Kenotiker, welche die Tendenz Luthers zum vollen Ausdruck bringen wollen, auf der alten Basis, aber mit dem Eingeständniss, dass die alte Kenosislehre nicht geleistet habe, was als Problem vorschwebte. Damit kehrt diese moderne Kenosislehre allerdings zum ursprünglichen Neutestamentlichen Sinn zurück. Denn dort ist's das göttliche Ich Christi, das sich irgendwie der göttlichen Seinsweise entäusserte und die menschliche annahm; und in der modernen Kenosislehre ist es wieder der Logos, der diess thut. Aber dieser modernen Kenosislehre ist diess Problem durch die ganze zwischen inneliegende Ausbildung der Naturenlehre erschwert. Sie hat es mit voller Gottheit und voller Menschheit zu thun mit allem, was die Kirchenlehre als Inhalt dieser beiden Begriffe herausgesetzt hatte, — und nun soll sie das göttliche Ich des Logos sich zur Seinsweise der menschlichen Natur sich entäussern lassen! Alle Schwierigkeiten dieses Gedankens, welche in dem paulinischen ἐκένωσεν ἑαυτὸν und in dem johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο verborgen gelegen hatten, sind mittlerweile herausgesetzt und verlangen von dem modernen Kenotiker die Lösung — oder dann das Aufgeben der ganzen Basis, auf der von Anfang an diese Lösung gesucht worden war.

2. Die alt-reformirte Christologie hat in dieser Richtung keine weitere Entwicklung aus sich herausgetrieben. Sie hatte es nicht nöthig und bekam dadurch auch nicht die Unmöglichkeit zu fühlen. Sie hatte sich der lutherischen *unitio naturarum* zur transcendenten Constituirung des Gottmenschen wider-

setzt und war bei der alten Kirchenlehre geblieben, dass nur der Logos das transcendente Ich sei, dass seine göttliche Natur transcendent bleibe, dass aber seine Person, indem er die menschliche Natur annahm, d. h. in eine menschliche Existenzweise einging, allerdings in dieser sich seiner göttlichen Seinsweise begeben und als wahrer Mensch göttlich gelebt habe. Ihr protestantischer Trieb war gewesen, diesen Gottmenschen Christus auch wahrhaft menschlich zu fassen. Ob sie die persönliche Einheit des weltregierenden Logos und des sich der Ewigkeitsform begebenden und ein Menschendasein lebenden Logos wahren und denkbar machen konnte? Sie wollte und behauptete es wenigstens gegenüber der lutherischen Beschuldigung einer nestorianischen Zertheilung der Person. Was aber das Denkbarmachen betrifft, so zog sie sich in letzter Instanz immer in das Mysterium des Glaubens zurück, das immer die letzte und in Wahrheit alleinige Zufluchtstätte der Kirchenlehre ist; wo sie principiell aus dieser vertrieben wird, da beginnt eine wesentlich neue Lehrfassung in neuem Material. Auf der alten Basis aber hat die reformirte Dogmatik den Trieb nicht empfunden, ihr wirklich Neues, d. h. protestantisch auf den göttlichen Grund Zurückgreifendes, weiter auszugestalten. Als dann überhaupt das moderne dogmatische Bewusstsein auf neuer Basis die Christologie in der Richtung neu an die Hand nahm, dass man von der wahren Menschheit Christi ausging, da fand sich das reformirte Bewusstsein leichter als das lutherische disponirt darauf einzugehn, wenn es sich erinnerte, dass diess immer wenigstens die Tendenz der altreformirten Lehre gewesen sei. Im Uebrigen war ja das reformirte Bewusstsein überhaupt nie so darauf versessen, die altreformatorische Lehrform durch Dick und Dünn zu vertheidigen, wie die lutherische Orthodoxie stets auf ihre alte Dogmatik erpicht gewesen ist. Doch damit auch der altreformirten Orthodoxie in der modernen Theologie ein apologetischer Klopffechter nicht fehle, wie die lutherische deren so viele zählt, hat Ebrard[1]) es unternommen, die altreformirte Christologie der altlutherischen gegenüber nicht nur geschichtlich relativ, sondern absolut als die richtige Lösung des christologischen Problems zu vertreten. Allein eine wirkliche Weiterführung der altreformirten Lehre auf der alten Basis ist seine die Schwächen derselben modern übertünchende Apologie nicht, wie wir in den modernen lutherischen Kenosislehren wenigstens einen Versuch der Weiterbildung der lutherischen Christologie anerkennen können.

§ 375. Entweder wird nun diese angestrebte Correctur und Vervollständigung der altlutherischen Kenosislehre so gefasst: der ewige Logos hat sich nur in seiner Selbstmittheilung an die von ihm angenommene Menschheit selbstbeschränkt, nach Maassgabe der sich normal entwickelnden Menschennatur, so dass der volle Gottmensch nicht der Anfang sondern das Resultat seines irdischen Lebens war (Dorner). —

---

[1]) Chr. Dogm. II, § 376 ff.

Diese Fassung hält wohl eine menschliche Entwicklung fest, hebt aber — auf dem Boden der Kirchenlehre — die Gottheit der Person Christi auf, und fällt vom Grat des christologischen Problems, hart an der reformirten Lehre vorbei, auf die schiefe Fläche der Abdachung nach dem Ebionitismus hin.

1. Es handelt sich hier also darum, auf dem Boden der alten Kirchenlehre — wahre Gottheit, wahre Menschheit und wahre persönliche Einheit — der vom modernen Bewusstsein verstärkten Forderung wahrer Menschheit Christi vollständiger Genüge zu thun, als, wie man eingesteht, die alte Kirchenlehre im Stande gewesen war, und zwar dadurch Genüge zu thun, dass man die altlutherische Kenosis des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur wieder auf eine Kenosis des Logos nach seiner göttlichen Natur bei seiner Einigung mit einer wahrhaft menschlichen zurückführt, ohne dabei weder der in der Kirchenlehre fixirten Gottheit, noch der Einheit der Person des Gottmenschen, wie von lutherischer Seite der altreformirten Christologie Schuld gegeben wird, zu nahe zu treten. Es wiederholt sich hier dasselbe Schauspiel, wie in der ganzen Entwicklung der kirchlichen Christologie. Das Problem schwebt ganz bestimmt vor: wahre Gottheit, wahre Menschheit, wahre persönliche Einheit. Dieses Problem bezeichnet die scharfe Linie der Orthodoxie; aber jeder neue Versuch, das, was die Orthodoxie, um diese haarscharfe gerade Linie innezuhalten, in völligem Gleichgewicht zusammenzudenken befiehlt, nun auch wirklich auszudenken, verliert sofort nach links oder nach rechts das geforderte Gleichgewicht und führt auf die schiefe Fläche der Abdachung nach der einen oder nach der andern Grundhäresie hin: mündet, beim Lichte betrachtet, bei einer Aufhebung der wahren Gottheit, oder bei der der wahren Menschheit der Person des Gottmenschen, und in beiden Fällen, wenn auch von entgegengesetzter Seite her, bei der Aufhebung der Einen Person des Gottmenschen aus, sei's nun so, dass bloss ein Gott in Menschengestalt, oder dass ein göttlicher Mensch und daneben eine göttliche Person übrig bleibt, — nur aber nicht Eine Person, die als diese sowohl wahre göttliche als wahre menschliche Persönlichkeit ist, der Gottmensch.

2. Dorner[1]) bezeichnet den Ausgangspunkt für die neueste Phase der kirchlichen Christologie sehr richtig, wenn er sagt, dass in Betreff der irdischen Gottmenschheit Christi nicht bloss die Wahrheit des Werdens grundsätzlich allgemein anerkannt sei, sondern auch darüber grosse Einstimmung herrsche, dass es, um die Einheit gottmenschlichen Lebens auch für Christi irdische Zeit zu behaupten, auf eine vollständige Durchführung der κένωσις ankommo. Wenn Dorner dann fortführt: „da nämlich ein noch werdender Mensch, wie Alle zugeben, mit dem Logos als absolut selbstbewusstem und actualem eine persönliche Einheit nicht bilden kann, zumal so lange der Mensch noch nicht einmal selbstbewusst geworden ist, und da die Wahrheit des Werdens nicht gestattet auf dem alten Weg eine Einheit

[1]) a. a. O. II, S. 1261.

durch absolute Erhöhung der menschlichen Natur von Anfang an zu statuiren“: so erklärt er also mit dem erstern die altreformirte, mit dem zweiten die altlutherische Fassung der Christologie für eine ungenügende Lösung des Problems. Hierin hat er Recht. Aber wie nun weiter? „So bleibt nichts übrig als die Annahme, dass irgendwie der Logos sich beschränkt habe für sein Sein und Wirken in diesem Menschen, so lange derselbe werdend ist.“ Für diese Annahme irgend einer Selbstbeschränkung des Logos in Jesu stellt Dorner nun zwei mögliche Ansichten einander gegenüber. Wie er die eine, die von der „Selbst-Depotenzirung“ des Logos, darstellt und bekämpft, lassen wir einstweilen bei Seite. Seine eigene Ansicht ist die: dass nur an eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung an die Menschheit, nicht an eine Verringerung (Depotenzirung) des Logos selbst zu denken sei.[1])

3. Vom Standpunkt der Kirchenlehre aus — und nur darum handelt es sich hier — ist aber gegen diese Ansicht mit Thomasius zu sagen, dass sie nicht das Recht habe, als Entwicklung der altlutherischen sich geltend zu machen. Sie geht zwar nicht geradezu auf die altreformirte zurück wie Thomasius ihr Schuld giebt; denn diese hat auch in der apologetischen Fassung Ebrard's viel gediegenere festere Haltung auf dem alten dogmatischen Boden, als diess nebelnde Gemisch von Altkirchlichem und Modernem bei Dorner. Aber man kann doch mit Recht gegen sie sagen, was von lutherischer Seite immer mit Recht gegen die reformirte Fassung gesagt worden ist, sie laufe auf eine dualistische Auflösung des christologischen Problems hinaus, auf eine Ausrüstung des Menschen Jesus mit göttlicher Kraft, um ein Gottmensch zu werden, mag diese Ausrüstung auch noch so sehr als eine einwohnende Thätigkeit der Person des göttlichen Logos gefasst werden. Wir haben zwei Ich, das des göttlichen Logos und das des Menschen, an den sich jener selbstbeschränkend mittheilt, aber nicht mehr das Eine Ich des Gottmenschen. So von der Basis der Kirchenlehre aus. — Bei einer reinern Durchführung des christlichen Gottesbegriffs, der auch Dorner zur Lösung des christologischen Problems ruft,[2]) wird sich allerdings herausstellen, dass

---

[1]) a. a. O. S. 1264 f.: Hiernach ist dann der Logos unverändert und unverwandelt in seinem Sein und in seiner Actualität (der innern und der kosmischen) geblieben, und auch dieser Mensch hat nur insoweit des Logos Sein und Actualität zu eigen kraft unauflöslicher unio von Anfang, als die Wahrheit menschlichen Werdens es zuliess. Ebendaher wurde zunächst und bevor menschliches Bewusstsein da war, noch nicht sofort die ewige Persönlichkeit des Logos schon gottmenschliche, (obwohl von Seiten des Logos das Sein und Handeln ein persönliches ist und bleibt). Der Logos, der Anfangs qua Person oder Selbstbewusstsein sich noch nicht mittheilt, bleibt insoweit noch in und für sich (ruht also beziehungsweise noch und beschränkt seine Selbstmittheilung), als es der Menschheit noch am Empfangenkönnen fehlt. Nach dieser Ansicht ist der Wille des Logos zunächst nur auf Hervorbringung einer gottmenschlichen Natur, nicht aber einer gottmenschlichen Person gerichtet. Der Logos bestimmt seine Natur zunächst dazu, durch seine Verbindung mit einer Menschennatur ein ἅγιον, eine heilige Natur, die Gottes Sohn genannt werden wird, hervorzurufen; und mit Jesu geeinigt weiss und will fortan der Logos alle Bestimmtheit dieses Menschen auch als ihm zugehörige.

[2]) a. a. O. S. 1274.

Dorner's Idee ein richtiges Moment enthält, das aber erst bei wirklich „reiner" Durchführung zur rechten Verwendung kommen kann: dass in der Selbstentwicklung des menschlichen Geistes zugleich Gott als unendlicher Geist sich als die wirkende Kraft seines wahren Geist-seins aufschliesst.

§ 376. Oder so: der ewige Logos hat sich kraft seines Wesens, d. h. seiner immanenten göttlichen Eigenschaften, zum Behuf seiner Menschwerdung seines göttlichen Seins, d. h. seiner relativen göttlichen Eigenschaften, wirklich so entäussert, dass er geradezu selbst in die Existenzform menschlicher Entwicklung eingegangen ist und sich so als wirklicher Mensch gottmenschlich entwickelt hat (Thomasius). —

Diese Fassung hält wohl die Einheit der gottmenschlichen Person fest, hebt aber sowohl die wahre Gottheit als die wirkliche Menschheit gnostisch-doketisch auf.

1. Eine consequente Fortbildung auf der altlutherischen Basis ist nur die Auffassung der Selbstbeschränkung des Logos: dass er selbst persönlich durch eine Selbstbeschränkung in die menschliche Subsistenzweise als der Gottmensch Jesus eingegangen sei. Am scharfsinnigsten ist diese Lehre von Thomasius ausgedacht.[1] Nach ihm ist die Menschwerdung darein zu setzen: „dass Er, der ewige Sohn Gottes, die zweite Person der Gottheit, in die Form der menschlichen Umschränktheit und damit in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung, in die Grenzen eines geschichtlichen Daseins sich dahingegeben, um im vollsten Sinn des Wortes das Leben unsers Geschlechtes in unsrer Natur mit durchzuleben, ohne desshalb aufzuhören Gott zu sein. Erst so kommt es zu einem wirklichen Eingehn in die Menschheit, zu einem wirklichen Einswerden mit ihr, zu einer Menschwerdung Gottes, und so erst resultirt die geschichtliche Person des Mittlers, von welcher wir wissen, dass sie der Gottmensch ist. Der Uebergang in diese Zuständlichkeit ist für den ewigen Sohn Gottes selbstverständlich eine Selbstbeschränkung; Entäusserung zwar nicht dessen, was der Gottheit wesentlich ist um Gott zu sein, wohl aber Entäusserung der göttlichen Seinsweise an die menschlich creatürliche Existenzform und *eo ipso* Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit, die er von Anfang beim Vater gehabt und der Welt gegenüber, sie beherrschend und durchwaltend, bethätigt hat."[2] — Wie sollen wir aber diess absolute Mysterium denken?

---

[1]) Christi Person und Werk II.

[2]) a. a. O. S. 143. Im Anhang, gegen Dorner, S. 548 ff., lässt sich Thomasius das Stichwort, welches Dorner für seine Lehre braucht, „Depotenzirung des Logos", im Sinn von Zurückziehung auf die Potenz gefallen, dass der Logos aus der Peripherie der Selbstoffenbarung und Actuosität sich auf sein innerstes Centrum, menschlich zu reden, auf die Wurzel seines Daseins, welches der wesentliche absolute Wille ist, zurückgezogen habe, kraft eines Actes der Selbstbeschränkung — Selbstbestimmung.

Thomasius löst das Räthsel durch seine Unterscheidung zwischen immanenten und relativen Eigenschaften Gottes. Immanente Eigenschaften sind ihm absolute Macht (Freiheit) und Heiligkeit, absolute Wahrheit und Liebe; die relativen (so weit sie hier in Betracht kommen): Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. Letztere verhalten sich zu den erstern, wie die Erscheinung oder die Bethätigung nach aussen zu dem Wesen, das sich darin bethätigt. Die immanenten kann Gott nicht aufgeben, weil er damit sich selbst aufgäbe; der relativen kann er sich begeben, weil die Welt und also auch die Beziehung auf sie, für ihn nicht nothwendig ist. Indem er sich ihrer begiebt, giebt er nichts dahin, was ihn zu Gott macht; sein Wesen erleidet dadurch keine Minderung. Er begiebt sich aber ihrer in heiliger Liebe, um in Wahrheit ein menschlich-natürliches Leben, ein Leben im Fleisch durchleben und uns erlösen zu können. Er ist also während dieses Stadiums kein allmächtiger, allgegenwärtiger, allwissender Mensch — und zwar desshalb nicht, weil er es nicht sein will; aber er ist und bleibt auch als der menschgewordene die absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe, d. h.: wesentlich Gott.[1])

2. Es ist klar, dass diese Form der Kenosislehre wenigstens dem Moment des christologischen Problems Genüge leistet, dass sie die Einheit der Person festhält. Dieser Gottmensch von Thomasius ist wirklich ein Ich, welches Subject des göttlichen Wesens und Subject des menschlichen Wesens und zwar beides als Eins ist. Allein was für eines göttlichen und was für eines menschlichen Wesens?! Jenes ist mythologisch gnostisch, und dieses doketisch. — Das erstere ist eine mythologische, gnostische Gottesvorstellung. Thomasius gesteht selbst naiv zu, wer seine Unterscheidung von immanenten und relativen Eigenschaften Gottes nicht theile, sondern alle Eigenschaften für Wesensbestimmungen Gottes halte, dürfe allerdings nicht so sagen wie er. Nun constituiren aber jene sogenannten immanenten Eigenschaften nur den Begriff des reinen Geistes; erst die sogenannten relativen geben diesem die Bestimmtheit des absoluten Geistes. Constituiren nun bloss jene das Wesen Gottes, so dass ein Ich wesenhaft Gott ist schon bloss durch jene und auch ohne diese, wie also Gott der Sohn während seiner Existenz als der Mensch Jesus auf Erden, so gehört die Absolutheit nicht wesentlich zum Gottesbegriff, wie auch die Welt und die Beziehung auf sie gar nicht nothwendig für Gott ist. Da ist an die Stelle Gottes des absoluten Geistes, zu dessen Wesen gehört Urgrund der Welt zu sein, vielmehr ein als reiner Geist vorgestelltes Wesen getreten, das als reines In- und Fürsichsein wohl nach innen absolut ist, nach aussen aber bloss accidentiell absolut. Legte nicht die Trinitätslehre dieser Vorstellung Zaum und Zügel an, so dass sie wenigstens nur drei solche Ich göttlichen Wesens annähme, so könnten es auch x beliebig viele sein, eine ganze Aeonenwelt solcher Ichs, die alle essentiell Gott wären. Diese Vorstellung von Gott ist in ihrem Kern gnostisch, mythologisch.[2]) — Und doch liegt auch in ihr ein Wahrheitsmoment, das an seinem Ort zur consequenten Verwerthung kommen soll:

[1]) Vgl. auch S. 236 ff.

[2]) So urtheilt auch Schenkel, Dogm. II, S. 696 ff.

dass der Begriff „reiner Geist" mit dem Begriff des göttlichen Wesens zusammenfällt; dass Theil an reiner Geistigkeit haben so viel ist als Theil am göttlichen Wesen haben; dass es also „reine" Geister als endliche nicht giebt, sondern dass rein-Geist sein gleich absolut sein ist. Aber diese Wahrheit, die wir uns auf später merken wollen für die consequente Lösung des christologischen Problems, so gefasst, dass ein einzelnes Ich, als persönlicher reiner Geist vorgestellt, als solches absolut und Gott sei und, indem es sich kraft dieser Absolutheit der Absolutheit begebe, doch wesentlich Gott bleibe, verkehrt sich sofort in eine gnostisch mythologisirende Phantasterei.

3. Wie aber die Gottheit des Gottmenschen bei Thomasius gnostisch, so ist auch dessen Menschheit bei ihm doketisch. Ein Mensch, „der nicht allmächtiger, allgegenwärtiger, allwissender Mensch ist, weil er es nicht sein will," ist ein Scheinmensch, nicht ein wirklicher Mensch. Oder drückt sich Thomasius, der sonst in seinen Ausdrücken präcis ist, nur unglücklich aus, indem er eigentlich sagen wollte: der Logos, indem er durch seinen sich selbst auf's Mensch-sein beschränkenden = bestimmenden Willen Mensch sein wollte, ist nun als solcher nicht allmächtig etc.? Das wäre allerdings correcter geredet, wie denn Thomasius ausdrücklich die Kenosis, die Entäusserung nicht bloss des Gebrauchs sondern auch des Besitzes betont. Allein immerhin bleibt der Sinn von Thomasius der: der Gott Sohn, der sich kraft seiner immanenten Eigenschaften der relativen begiebt und als Mensch nicht allmächtig ist, weil er es nicht sein will, hat es jeden Augenblick doch in der Hand es zu sein, und ist fortwährend nur kraft intensiv absoluten Willens nicht zugleich auch extensiv allmächtig. Ein solcher Mensch ist aber ein absoluter Scheinmensch, wenn auch das in diesen sich einkleidende Ich der Erscheinung nach das vollständigste menschliche Leben durchführt: der Kern der Subsistenz dieses Ich, seine *natura*, ist nicht menschlich.

§ 377. Oder endlich: der Logos hat sich nicht nur seines göttlichen Seins sondern auch seines göttlichen Wesens so ganz entäussert, dass er rein als menschliche Seele sich wieder zu entwickeln angefangen hat (Gess). —

In dieser vollendeten Kenosislehre ist allerdings das christologische Problem auf dem Boden der Kirchenlehre vollständig ausgeprägt: ein Ich göttlicher Natur ist ein Ich menschlicher Natur geworden; — aber damit ist auch die Kenosis des Verstandes vollendet, und ebendamit der Punkt bezeichnet, wo nach der vollständigen Auflösung der Kirchenlehre die positive Lösung ihres Problems anzuknüpfen hat.

1. Bei Thomasius hat sich der Logos in seiner Menschwerdung zum Gottmenschen wohl des göttlichen Seins, der Existenzweise als Gott nach aussen, begeben und sich selbst beschränkt als wahrer Mensch zu existiren; aber seines göttlichen Wesens hat er sich damit doch nicht begeben: auch als Mensch ist er Gott. Um die hierin liegende Abirrung in doketischen

Gnosticismus noch im letzten Stadium zu vermeiden, muss die Kenosislehre den letzten Schritt zu ihrer Vollendung thun, und den Logos nicht nur seines göttlichen Seins sondern auch seines göttlichen Wesens sich entäussern lassen, um ganz als wahre menschliche Seele von vorn anzufangen, ohne dass es doch ein anderes Ich als das des Logos ist, das diesen Process, in den es eingegangen ist, durchmacht. Bis zu diesem vollendenden Abschluss hat Gess[1]) die Kenosislehre gebracht. „Der Jesus, der als wirklicher Mensch auf Erden gelebt hat, gelitten hat und gestorben ist, ist dieselbe Persönlichkeit, welche als der Logos Gottes zuvor beim Vater war und Gott war und durch welchen alle Dinge gemacht sind, — diess wunderbare Problem" hält auch Gess fest (§ 57). Nun findet er aber die Lösung der altkirchlichen Lehre, die vom Logos voraussetzte, dass er, auch nachdem er Fleisch und Blut angenommen, schlechthin geblieben sei der er zuvor war, unhaltbar sowohl in ihrer lutherischen Form einer Kenosis vom Gebrauch der Gottheit beim Besitz derselben, als in ihrer reformirten Form zweier Reihen von Lebensfunctionen des Gottmenschen, der des göttlichen Lebens als Logos und der der Lebensentwicklung als Mensch (§ 58). Auch die „allmälige Ineinsbildung" nach Dorner's und verwandten Theorien wird verworfen (§ 59), so wie auch die Unterscheidung von immanenten und relativen göttlichen Eigenschaften, durch die Thomasius den Logos als Mensch Jesus zwar der letztern und damit des göttlichen Seins, nicht aber der erstern und damit des göttlichen Wesens entäussert sein lässt.[2]) Gess kommt so darauf, die Kenosis ganz vollendet zu fassen: das Ich des vorirdischen Sohnes und das Ich des auf Erden lebenden Jesus ist dasselbe; aber der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische Sohn ist Mensch. Der Sohn hat sich in seiner Fleischwerdung durch eine Selbstentäusserungsthat sein ewiges Selbstbewusstsein erlöschen lassen, um es als menschliches wieder zu gewinnen; er ist wahrhaft menschliche, sich durchaus menschlich (nur ohne die Sünde, die ja ein fremder Eindringling in der menschlichen Natur ist)[3]) entwickelnde Seele geworden (§ 61 ff.).

2. Diese Lehre von der „Umsetzung des Logos in einen Menschen" ist in der That die allein consequente letzte Vollendung der kirchlichen Christologie, die völlige Ausprägung des Problems: göttliches Wesen, menschliches Wesen und persönliche Einheit beider, im Material der Kirchenlehre: das göttliche Wesen subsistirend als ein persönliches absolutes Ich, und das menschliche als ein endliches Ich. In diesem Material kann jenes Problem nur diese Lösung finden: das göttliche Ich setzt sich um in ein menschliches; es ist als solches ein schlechthin anderes, als was es als jenes war, und doch ist es dasselbe. Damit ist vollständig herausgesetzt, was in dem johanneischen λόγος σὰρξ ἐγένετο als Problem gelegen hatte, nachdem die Kirchenlehre einmal den λόγος auf volle innertrinitarische Gottheit, die σάρξ auf vollständige Menschennatur und das σάρξ γίνεσθαι des λόγος auf das persönliche Eins-sein beider fixirt hatte.

---

[1]) Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel.

[2]) S. 212. — [3]) S. 304.

3. **Thomasius** nennt diese Vollendung der Kenosislehre einen „grundstürzenden Irrthum.“ [1]) Das hätte zwar nicht viel zu bedeuten; denn man ist es an diesen lutherischen Orthodoxen von jeher gewohnt, dass sie diesen Vorwurf nicht etwa bloss uns andern, sondern je einer seinem nächsten Nachbar, der nur ein wenig von seiner Lehrfassung abweicht, an den Kopf wirft. Die Kenosislehre von Gess ist ja auch nur das Düpfchen auf das i der Lehre von Thomasius. Allein diessmal hat es mit dem „Grundstürzenden“ in der That seine Richtigkeit, nur freilich in einem andern Sinn, als es Thomasius meint. Mit dieser Fassung der Kenosislehre, der consequent vollendeten Zuspitzung der Kirchenlehre, ist auch die Kenosis des Verstandes, seine Entäusserung zum absoluten Widersinn im Dienste des Dogma's vollendet. Der zur menschlichen Seele sich selbstentäussernde Logos von Gess ist die vollendete contradictio in adjecto. Der Verstand sieht sich auf den Boden des absoluten Märchens versetzt. Wenn ein Prinz in ein wirkliches Bettelkind verwandelt wird, oder wenn ein Prinz sich selbst in die Haut eines Bettelkindes steckt: so ist das nur ein relatives Märchen. Aber wenn ein Prinz sich selbst in ein wirkliches Bettelkind verwandelt und doch er selbst bleibt: diess ist das absolute Märchen.

4. Und doch ist es nicht ohne guten Grund, wenn Gess, der diesen Widersinn vollzieht, die Ahnung hat, dass darin doch gerade der wahre Sinn enthalten sei. Er drückt es freilich so aus, dass das „Unbegreifliche“ denn doch nicht „unglaublich“ sei (§ 62). Die alte Geschichte, den Verstand zum Unverstand zu bereden! denn die Kenosislehre von Gess geht nicht über sondern wider alles Begreifen, und solches lässt der Verstand sich nicht überreden zu glauben; oder ja, wenn er zunickt, so hat er sich dazu nur überreden lassen. Der Verstand will begreifen. Thatsachen, die einstweilen noch über sein Begreifen gehn, die „glaubt“ er allerdings, d. h. er nimmt sie vor der Hand in der gegebenen Thatsächlichkeit an und sucht sie nun weiter zu begreifen. Theorien zur Erklärung dieser Thatsachen, so lang sie über sein Begreifen gehn, nützen ihm nichts, sind bloss etwas Vorläufiges für die Phantasie, das vielleicht allerdings den Weg bahnt für ein nachfolgendes Verständniss; aber Theorien, die wider das Begreifen gehn, an die kann der Verstand nicht „glauben,“ ohne sich als Verstand aufzugeben. Er wird vielmehr, wo eine Theorie auf diess hinausläuft, sich veranlasst finden für's erste die Thatsache auf's neue genau zu prüfen, was denn eigentlich wirklich das Thatsächliche daran sei, und für's zweite die Elemente, aus denen die Theorie aufgebaut ist, zu revidiren, um auf diesem Wege die wahre Theorie zu suchen, aus der sich ihm die Thatsache erklärt. Und da kann sich's allerdings vielleicht herausstellen, dass eine Theorie, die als solche nicht un- und über- sondern wider begreiflich, widersinnig gewesen war, gleichwohl — nur in ungeläuterter Anschauung — den wahren Sinn als Ahnung enthalten hatte. So verhält es sich in der That hier mit dem Dogma vom Gottmenschen. Aus der Thatsache der religiösen Persönlichkeit Jesu und ihrer religiösen Einwirkung hat sich in dem Material, das der Reflexion zu Gebote stand, in einem langen reichen Process die Theorie der kirchlichen Christologie ent-

[1]) a. a. O. S. 199.

wickelt, die zuletzt in ihrer consequenten Zuspitzung in absoluten Widersinn ausgemündet hat. Diess soll den Verstand veranlassen — nicht mit geschlossenen Augen sich in Gottes Namen schliesslich in's „Glauben" zu ergeben, sondern zu revidiren und zwar gründlich zu revidiren: sowohl die Thatsache, von der alles ausgegangen ist, was denn thatsächlich daran sei; als die Elemente, aus denen bisher die zu ihrer Erklärung gebildete Theorie sich entwickelt hat. Das letztere wird zunächst unsre Aufgabe sein. Und da haben wir schon so viel Respect vor der Verstandesconsequenz in der Ausbildung der kirchlichen Christologie bekommen, wie die Kirchenlehre ihr Problem stets scharf vor Augen behalten, in den einmal gegebenen Elementen Schritt für Schritt durch immer wachsende Schwierigkeiten hindurch es consequent verfolgt und dabei die härtesten Zumuthungen an den Verstand auf sich genommen hat, dass wir, am Ende des reinen Widersinns angelangt, zum voraus das Vertrauen fassen dürfen, in diesem Widersinn stecke doch der wahre Sinn des Problems, der sich auch als solcher herausstellen werde, sobald die gründliche Revision seiner kirchlichen Lösung den Fehler in den Elementen, mit denen diese gerechnet hatte, werde herausgestellt haben. Sind diese Elemente von der Art, dass schon die Thatsache, aus der das Problem hervorwuchs, eigentlich im Kern schon ihre factische Widerlegung ist und daher diese für unser Denken implicite in sich schliesst: so musste, je consequenter die Lösung des Problems doch in der Rechnung mit diesen Elementen angestrebt wurde, der Widerspruch nur immer schroffer als Widersinn des Resultates zu Tage treten. Quo absurdius, eo verius, — das ist unter diesen Umständen nicht ein Paradoxon, sondern eine einfache Wahrheit. Auf einer schiefen Fläche wird gerade die im rechten Winkel aufgeführte Linie sich als nicht senkrecht herausstellen. So werden wir zum voraus das gute Vertrauen haben dürfen, dass aus dem Widersinn der absoluten Kenosislehre, in welchen die consequent ausgeprägte kirchliche Christologie ausgemündet hat, uns der wahre Sinn des Problems entgegentreten werde, sobald wir es nur von der inadäquaten Grundform seiner in einen unauflöslichen Knäuel ausgelaufenen Lösung in der Kirchenlehre befreit haben. Die Idee, dass das wahrhaft menschlich sich entwickelnde Ich zum Selbstbewusstsein substanziell göttlichen Seins komme — in der Form der Gess'schen Kenosislehre ein Widersinn — wird uns in andrer Form den Ausgangspunkt bilden, um den Kern des christologischen Problems zu finden.

Zweites Kapitel.

Das Werk Christi.

§ 378. Das Problem dieses Dogma's war, entsprechend dem von der Person Christi, das Thun dieser Person als die persönliche Wiederherstellung des ewig von Gott bestimmten, in der Sünde der Menschheit aber aufgehobenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit nach allen Momenten zu bestimmen. — Wie seinem Wesen nach als Gottmensch, so wird Jesus, der Christus, seinem Werk nach wesentlich als Mittler, *μεσίτης*, und als Heiland, *σωτήρ*, bezeichnet. Da schon das Judenthum im Messias die Vollendung und Vereinigung der theokratischen Aemter der Alttestamentlichen Oekonomie geschaut hatte, so wurde frühzeitig auch das Werk Christi in der Form der drei *munera*, des *munus propheticum, sacerdotale* und *regium*, ausgeführt.

1. Wie die Idee in der Lehre von der Person Christi das christliche Princip ist, so entsprechend in der Lehre vom Werk Christi das Wirken dieses Princips: jenes als Person, dieses als das persönliche Werk derselben, hervorgehend aus ihrem Wesen. Die Kirchenlehre vom Werk Christi ist in dem Grade consequent, orthodox, als sie congruirt mit der von seiner Person.[1]) Diess ist der Gesichtspunkt, unter dem wir sie hier allein darzustellen und von dem aus wir an den einzelnen geschichtlichen Bestimmungen dogmatische Kritik zu üben haben.

2. Wie der Begriff Christus für die Person Jesu ein historisch aus dem Alttestamentlichen Boden erwachsener und dadurch historisch bestimmter ist, so hat auch die aus dem Alten Testament erwachsene Anschauung von der die Theokratie vollendenden Aufgabe des Messias die christliche Lehrausbildung vom Werk Christi bedingt. Die Lehre von den drei Aemtern war daher nicht

---

[1]) Quenst. III, 212: officium mediatorium est functio, competens toti personæ *θεανθρώπου*, orta ex actionibus *θεανθρωπικαῖς*, qua in utraque, cum utraque et per utramque naturam Christus omnia perfecte executus est, tam acquirendo quam applicando, et etiamnum exequitur, quæ ad salutem nostram requiruntur. — Vgl. Thomasius III, § 48.

ein willkürlicher Rahmen sondern die geschichtlich naturgemässe Form für die Lehre vom Werk Christi, sobald diese umfassend dogmatisch bestimmt wurde.[1])

1. Das munus propheticum.

§ 379. Das Werk Christi, als des Gottmenschen, ist vorab die volle Offenbarung des göttlichen Heilsrathschlusses an die Menschheit. Sie ist absolut, weil seine Person und der Inhalt dieser Offenbarung unmittelbar eins sind, indem er die Erfüllung des ewigen Rathschlusses dadurch offenbart, dass er sich selbst als die ihn erfüllende Liebe Gottes offenbart.

1. Das erste Moment des Mittleramtes des Gottmenschen ist die volle Offenbarung Gottes an die Menschheit, da mit der Sünde die dem Menschen seiner Bestimmung nach zukommende *vera cognitio Dei* aufgehoben worden ist, und der Wille Gottes, die sündige Menschheit wieder mit sich zu versöhnen, wie er rein von Gott ausgeht, so auch rein von ihm aus der Menschheit kund werden muss.

2. Inhalt der Gottesoffenbarung Christi ist der Heilswille Gottes für die Menschheit, nicht sein Wesen an und für sich, abgesehn von seiner Beziehung zum Menschen und von der Beziehung des Menschen zu ihm, also rein metaphysisch. Allein da der Wille Gottes die Aeusserung seines Wesens ist, so ist die Offenbarung seines Willens allerdings auch die Offenbarung seines der Menschheit zugekehrten, sich ihr aufschliessenden Wesens.

3. Das christliche Dogma musste, um seinen Glauben als den wahren auszudrücken, die Selbstoffenbarung Gottes durch Christum als absolute, als intensiv und extensiv Alles in sich schliessende und umfassende bestimmen. Diess geschieht dadurch, dass

a) die Person des Offenbarers und der Inhalt seiner Offenbarung eins sind: der Gottmensch ist die Thatoffenbarung des wahren ewigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, in welches Gott durch die Erscheinung des Gottmenschen in der Menschheit diese wieder mit sich aufnehmen will. *Verbum Dei* ist der umfassende Ausdruck für die göttliche Offenbarung, und Christus ist das persönliche *Verbum Dei*. Die Person des Gottmenschen ist die volle Offenbarung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch 1) unmittelbar an ihm selbst, wie es an sich ist und sein sollte, 2) durch den Gegensatz, wie es in der Sünde nicht ist, und 3) wie es durch ihn wieder hergestellt werden soll. In ihm erkennt der Mensch das Herz Gottes für ihn, die ganze Tiefe seiner Sündenentfremdung und endlich die ganze Liebe Gottes zur Versöhnung.

b) Die Offenbarung Gottes in der Person Christi ist absolut, indem alle Momente derselben auch extensiv auf ihn zurückgeführt werden. Schon

[1]) Vgl. Schmid, § 34. — Luthardt, § 54. — Heppe, loc. XVIII. — Ebrard II, § 398 ff. — Calv. inst. II, 15, 1: tribus partibus constat quod ei injunctum a patre munus fuit: propheta datus est et rex et sacerdos.

vor seiner leibhaften Erscheinung in der Welt ging von ihm als λόγος ἄσαρκος alle im alten Bund und auch (so weit sie ihnen zu Theil geworden) unter den Heiden vorbereitende Gottesoffenbarnng aus. Und was umgekehrt nach seiner Rückkehr aus der Welt zum Vater in seiner Gemeinde geoffenbart ist, was er selbst persönlich nicht explicite geoffenbart hat, das offenbart er doch durch seinen Geist aus dem Seinen. Hier tritt nun aber die grosse confessionelle Differenz über das christliche Formalprincip ein, wo diese Offenbarung Christi durch seinen Geist authentisch zu finden sei.

§ 380. Diese das Alttestamentliche prophetische Wort Gottes erfüllend vollendendo Offenbarung hat Christus theils unmittelbar, theils mittelbar durch seinen heiligen Geist in den Aposteln der Welt gegeben.

Nach dem katholischen Dogma ist diese Heilsoffenbarung Gottes in Christo authentisch in der h. Schrift und der apostolischen Tradition der katholischen Kirche, nach dem protestantischen Dogma authentisch nur in der h. Schrift, als dem geschriebenen Wort Gottes, enthalten (§ 121—125).

2. Das munus sacerdotale.

§ 381. Der Sohn Gottes hat aber durch sein persönliches Eingehn in die Menschheit, oder also als Gottmensch, den ewigen göttlichen Heilswillen nicht bloss geoffenbart, sondern auch für die Menschheit vollzogen durch die That der Versöhnung: diess sein priesterliches Geschäft, das sich in seinem Tod concentrirt.

§ 382. Der Tod Jesu, der für das Bewusstsein der Jünger bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen nur eine Aufhebung ihrer an ihn geknüpften messianischen Erwartungen gewesen, erschien ihnen nunmehr nicht etwa bloss als aufgehobener Durchgangspunkt für seine messianische Erscheinung, sondern ging ihnen gleich weiter als ein wesentliches Moment seines messianischen Werkes selbst, als Versöhnungstod auf (§ 245. 248. 254—256. 260. 267.).

§ 383. In der alten Kirche blieb die Lehre vom Versöhnungswerk Christi hinter der von seiner Person in dogmatischer Unbestimmtheit zurück, indem man mehr im allgemeinen dabei stehn blieb, es nach seinem positiven Endziel zu bezeichnen, als Er-

lösung, Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott durch die Menschwerdung Gottes. Und auch die speciell an den Tod Christi sich anknüpfende negative Seite desselben, die Aufhebung der Sündenstrafe durch seinen Tod, wurde vorzugsweise als Erledigung der Ansprüche des Teufels an die sündige Menschheit, und später als Ausgleichung zwischen der Wahrhaftigkeit der Strafandrohung und der Barmherzigkeit Gottes aufgefasst.[1])

1. In der ersten Periode der Dogmenbildung war alles dogmatische Interesse unmittelbar auf das Centraldogma von der Person Christi concentrirt. Man war sich dabei des wesentlichen Zusammenhangs mit dem Dogma von seinem Werk wohl bewusst, dass dieses in jenem wurzle: damit die Versöhnung und Erlösung eine wahre sei, wurde die volle Gottheit, — um sie als volle des ganzen Menschen zu haben, die volle Menschheit, — und um ihre Realität zu sichern, die persönliche Einheit von Gottheit und Menschheit Christi betont. Allein wie nun die Versöhnung dogmatisch näher zu bestimmen sei, wurde noch nicht selbständig mit Consequenz durchgeführt, und die doch von Paulus schon so bestimmt ausgebildete Theorie blieb vor der Hand noch beinahe brach liegen. Dem Juden- und Heidenthum gegenüber hob die alte Kirche triumphirend mehr das allgemein positive Endresultat der Erscheinung des Gottmenschen für die Menschheit hervor: im Gottmenschen und durch ihn ist die Menschheit wieder mit Gott vereinigt. *Ὁ θεοῦ λόγος ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, — so fasst Athanasius das Evangelium zusammen, und Augustin wiederholt es: deus facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat. Die Menschwerdung selbst war die Versöhnung und das Mittlerthum zwischen Gott und Menschheit, als Wiederherstellung und Verherrlichung der menschlichen Natur und als Offenbarung des unsichtbaren Vaters.

2. Dabei scheute man sich zu einer Zeit, wo in der Lehre von der Person Christi das Gefühl für häretische Abirrungen nach dem jüdischen oder nach dem heidnischen Princip hin schon auf's höchste geschärft war, in der Anschauung, wie das Werk der Versöhnung zu Stande gekommen sei, noch im mindesten nicht vor Auffassungen, die im Grund auf dieselben verpönten Häresien zurückgingen. Wenn die Uebertragung der Einheit von Gott und Mensch im Gottmenschen als Versöhnung auf uns noch unbefangen in die Nachahmung seines vorbildlichen Beispiels gesetzt wurde: so war diess im Kern judaistisch. Sehr stark und naiv heidnisch mythologisirend dagegen war die besonders von den griechischen Kirchenvätern vielfach varirte Idee einer göttlichen Komödie, die mit dem Tode des Gottmenschen dem Teufel zur Erlösung der ihm verfallenen Menschenseelen gespielt worden sei.[2])

[1]) Vgl. bes. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung. Thomasius, a. a. O. III, 1. S. 169 ff. Kahnis II, § 3, 11. Strauss II, § 68. Hase, Dogm. § 158. Luthardt, § 57.

[2]) Den Verlauf der vor-anselmischen Versöhnungslehre fasst Thomasius a. a. O. S. 228, in das Resultat zusammen: „die beiden Theorien der Erlösung vom Teufel

§ 384. Erst Anselm von Canterbury fixirte das Problem der Versöhnungslehre consequent dogmatisch, indem er das Versöhnungswerk Christi als die aus dem Wesen Gottes, des Menschen und des Gottmenschen sich nothwendig ergebende Lösung einer transcendenten Antinomie in Gott selbst, die der Vollziehung des ewigen Heilsrathschlusses im Wege stand, deducirte. Den durch die Sünde nothwendig eingetretenen Conflict nämlich zwischen der verletzten Ehre Gottes, welche den Tod der sündigen Menschheit, und seiner Barmherzigkeit, welche ihr Leben wollen musste, konnte nur der Gottmensch dadurch heben und die Versöhnung der Menschheit von Gott aus ermöglichen, dass er mit seinem Tod stellvertretend die Schuld der Menschheit abgetragen und vor Gott getilgt hat. Als persönlich schuldloser Mensch hat er freiwillig anstatt der Menschheit die Strafe des Todes, die sie verdiente, auf sich genommen; als Tod des Gottmenschen aber hat dieser Tod einen unendlichen Werth, der den verschuldeten Tod der gesammten endlichen Menschheit überwiegt und damit der verletzten Ehre Gottes genugthut.[1])

Eine feste Grundlage für die Folgezeit hat nach der bisherigen Unbestimmtheit die Anselmische Satisfactionstheorie dem Dogma vom Versöhnungswerk Christi dadurch gegeben, dass sie mit den gegebenen Factoren consequent rechnete und die Erlösung mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wesen und Verhältniss Gottes, des Menschen und des Gottmenschen ableitete. Der Mangel, der übrigens mehr der Form als dem Kern der anselmischen Theorie noch anhaftet, besteht wesentlich darin, dass Anselm mit der verletzten Ehre Gottes die Idee seiner absoluten Gerechtigkeit noch etwas menschlich „ritterlich“ ausdrückt, und damit der ihr zu leistenden und vom Gottmenschen stellvertretend geleisteten Satisfaction einen etwas zu äusserlich juridischen Anstrich giebt. Dem entspricht auf der andern Seite die

---

und der Versöhnung durch das Opfer gehen allmälig, und zwar durch den Mittelbegriff des Opfers, immer mehr in einander über. In dem Maass der Tod auf göttliche Causalität zurückgeführt wird, wird auch Christi Tod als Strafe für die menschliche Sünde, als Erleiden des Fluches betrachtet und damit auf die göttliche Gerechtigkeit bezogen. Eine Satisfactionstheorie beginnt sich zu entwickeln. Der Gedanke einer Vermittlung der Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit, so häufig er gebraucht wird um die Erlösung vom Teufel zu erklären, wird jedoch auf die Versöhnung nur seltener und mehr andeutungsweise angewendet. Man sieht aber bereits deutlich, wohin der Zug des Dogma's geht.“

[1]) Anselm, Cur Deus homo. — Vgl. Baur, a. a. O. S. 142 ff. Hasse, Anselm II, S. 450 ff. Thomasius III, S. 229 ff. Strauss, § 69. Kahnis II, § 3, 12 Luthardt, § 57, 2.

bonitas für die Idee der göttlichen Liebe. Gleichwohl bildet offenbar den Kern der anselmischen Theorie der auch dogmatisch correcte speculative Gedanke, im Erlösungswerk den Process der Aufhebung eines Widerspruchs zwischen zwei gleich wesentlichen Momenten der Absolutheit Gottes, die nur abstract jedes für sich fixirt einen Widerspruch bilden, durchzuführen. Derselben noch zu anthropopatischen Fassung entspricht es ferner, dass Anselm nur den passiven Gehorsam Christi, für welchen der active bloss die nothwendige Vorbedingung bildet, als stellvertretende Genugthuung fasst. Hier blieb dem protestantischen Dogma mit der tiefer religiösen Fassung auch die vollständige Ergänzung durch die *obedientia activa* vorbehalten.

§ 385. Auf Grundlage dieser, jedoch nur allmälig durchschlagenden Theorie schwankte die scholastische Dogmatik wesentlich nur noch über den Grad der objectiven Gültigkeit der *satisfactio* Christi: die Thomisten fassten, im Interesse eines objectiv kirchlichen Supranaturalismus, das Verdienst Christi als *superabundans;* die Scotisten dagegen hoben, in rationalisirend subjectivistischer Tendenz, die Objectivität der Genugthuung Christi dadurch eigentlich wieder auf, dass sie nur eine *acceptilatio* derselben durch die göttliche Gnade gelten liessen.

Das in der thomistischen Lehre waltende Interesse für die supranaturale Bedeutung der Kirche tritt deutlich genug hervor in der von Thomas hervorgehobenen Vermittlung der Versöhnung Christi durch die ecclesia, quae est mysticum corpus Christi. Das hat auch die Kirche wohl verstanden und den Satz von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi zur Stützung ihrer Theorie vom unendlichen Schatz der Kirche sanctionirt.[1])

§ 386. Das protestantische Dogma fixirte endlich die anselmische Theorie dogmatisch exact auf die Person und das Werk Christi, indem es die *satisfactio* Christi 1) als auf der Einheit beider Naturen in der Person Christi beruhend, und 2) als alleinige und äquivalente stellvertretende Genugthuung für alle Sünden — lutherisch: der gesammten Menschheit; reformirt: der Erwählten — bestimmte; gegenüber der katholischen, das christliche Princip im Grund wieder aufhebenden Abschwächung der (zwar als abundant gefassten) objectiven Genugthuung Christi zu Gunsten der Kirche, nämlich dass für die Sünden nach der Taufe doch noch die eigene (freilich auch erst durch Christi Verdienst ermöglichte, von ihm aber der Kirche zur Verwaltung anvertraute) Genugthuung hinzukommen müsse.

---

[1]) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 260.

1. In der Kirchenlehre ist Christus das persönliche Princip der Versöhnung, Princip und Person als Eins. Der Protestantismus in diesem Dogma bestand darin, die im Katholicismus an die Kirche entäusserte Versöhnung ganz auf ihr Princip, auf Christus, zurückzuführen. Vorläufer der Reformation waren, die diess anbahnten.[1]) Keinem aber war dieser principielle Mittelpunkt des christlichen Glaubens so unmittelbar und urkräftig auch der Mittelpunkt seines religiösen Bewusstseins wie Luthern, den wir darum auch mit vollem Recht den Centralreformator nennen können. Jesus Christus allein, als der Gottmensch, ist das Princip der Versöhnung; die einfache volle Consequenz hievon für das Dogma von seinem Werk ist: der Gottmensch repräsentirt Gott ganz für die Menschheit und die Menschheit ganz für Gott; in ihm hat die Menschheit Gott und Gott die Menschheit. Alles, was hierin liegt, ist in Christi Werk befasst. Was die Menschheit an sich, als sein geschaffenes Ebenbild, und was sie durch die Sünde für Gott ist, ihm schuldet und von ihm verdient, — von all dem ist der Gottmensch, in den Stand der sündigen Menschheit eingegangen, ihr Stellvertreter und als der Gottmensch ihr genugthuender Stellvertreter. Er hat an und in sich Gottes ganzes einheitliches Wesen, seine ewige Liebe, seine alles Widergöttliche ausschliessende Gerechtigkeit und seine versöhnende Gnade für die Menschheit geoffenbart, indem er zugleich an und in sich alles, was die sündige Menschheit vor Gott ist und verdient, für sie vor Gott repräsentirt und leistet: — diess nicht im Sinn einer irgendwie bloss subjectiven Anschauung, sondern im Sinn einer für beide Theile objectiven Realität. Das ist die strenge Consequenz des Dogma's; das ist Christus für die Menschheit als das Princip der Versöhnung. — Er ist aber auch Person, und zwischen ihm und der übrigen Menschheit findet darum auch das Verhältniss der menschlich ethisch sich vermittelnden Beziehung statt: er vollzieht sein principielles Werk zugleich rein menschlich, und zwischen diesem seinem persönlichen Thun und dem persönlichen Thun der Uebrigen findet ebenfalls jede rein menschliche Beziehung der Vermittlung statt. Die Kirchenlehre, für welche Christus persönliches Princip ist, will consequent beide Auffassungen, die principielle und die persönliche, gleich sehr festhalten. Je die gemüthstiefsten religiösen Denker haben sich in dieses letztere Moment versenkt; die verstandsconsequenten das erstere in seiner Schärfe hervorgehoben. Keiner hat so energisch beides unmittelbar mit einander verbunden, wie Luther in der ganzen Kraft seines Gemüths und zugleich seiner Phantasie. Wenn man nun in irgend welcher Weise Opposition erhebt gegen die Idee eines stellvertretenden Erleidens der göttlichen Sündenstrafe und ihr nur die einer ethisch vermittelnden Sühne substituiren will: so ist diess immer und überall, in welcher Form es geschehn mag, die Regung einer rationellen Opposition gegen das irrationelle Moment im kirchlichen Dogma. Diese Opposition hat an ihrem Ort volle Berechtigung, sich geltend zu machen; nur soll sie nicht reine treue Auffassung des kirchlichen Dogma's sein wollen. Diesem gegenüber ist — um im missbräuchlichen Sprachgebrauch der im „Glauben" sattelfesten Orthodoxen zu reden, welchen

[1]) Ueber die Satisfactionslehre der Vorläufer der Reformation s. Baur S. 272 ff.

Sprachgebrauch aber die hier selbst von ihm Betroffenen gegen alle weiter links von ihnen Stehenden sonst eben so sehr im Munde führen, so dass sie sich nicht darüber beklagen dürfen, wenn er sich einmal auch gegen sie kehrt —, der Kirchenlehre gegenüber ist jede Umbiegung der reinen Objectivität der Stellvertretung eine Regung des „Unglaubens" wider das Dogma. Wir sagen: es ist eine Regung des seine rationelle Autonomie in der Auffassung der Glaubenswahrheit anstrebenden Verstandes. Wenn man über dogmatische Befangenheit der Exegese klagt,[1]) so giebt es auch eine antidogmatische; beide laufen gleich sehr wider die objectiv historische Treue. Nun ist es antidogmatische Befangenheit, wenn man in der Auslegung von „Gottes Wort" und von „Luther's Lehre" die Objectivität der vollen Stellvertretung Christi in Beziehung auf das Strafleiden irgendwie reduciren will.[2]) Zwar der Opferbegriff für sich allein schliesst diese Objectivität der Stellvertretung noch nicht vollständig in sich, indem ja schon im Alttestamentlichen Cultus das Opfer nie ein einfach objectiv stellvertretendes ist, sondern nur Versöhnung bewirkt, sofern seine Darbringung zugleich der Ausdruck des für die göttliche Sündenvergeltung nothwendigen subjectiven Schuldbekenntnisses ist. Allein für's erste hat schon Paulus das specifische Moment des wirklich stellvertretenden Todes Jesu nicht aus dem Opfer, sondern nur anlehnend an dieses aus seiner Auffassung des Verhältnisses von νόμος und σάρξ abgeleitet (§ 255, 2). Für's zweite hat die Kirchenlehre von je das Opfer Christi gerade darin als die aufhebende Vollendung des bloss vorbildlichen Alttestamentlichen Opfers gefasst, dass durch das Opfer Christi in objectiver Realität vollbracht worden sei, was in den vorbildlichen Opfern diese objective Realität nicht gehabt habe. Und so hat die Kirchenlehre gerade das dem Begriff des Opfers anhaftende Irrationelle, nämlich das Moment einer objectiven Stellvertretung, nicht überwunden, indem sie, durch die Thatsache eines objectiven (aber ethischen) Opfertodes Christi daran gebunden, den Begriff eines objectiven Opfers nicht abgestreift, sondern im Gegentheil das Opfer Christi als dessen Vollendung gefasst hat.[3]) — Dogmatisch ist nun das principielle Moment — und diess schliesst die reale Stellvertretung in sich — das erste, das Moment der persönlich ethischen Vermittlung dagegen erst das zweite; für das religiöse Bewusstsein als solches ist es umgekehrt: beides so, dass auf dem Boden und im Bewusstseinsmaterial der Kirchenlehre keines ohne das andre ist. Luther hat auch, wie keiner, beides mit gleicher Entschiedenheit und Tiefe gleich sehr festgehalten. Seine Nachfolger, die religiös trocknern aber principiell zäh consequenten Dogmatiker der lutherischen Orthodoxie, und die von Haus aus directer principiellen Reformirten haben durch die vollständige

[1]) Vgl. Schenkel II, S. 849. Anm. 2.

[2]) Auch in der subtilsten Weise, wie diess von Hofmann (Schriftbeweis und Schutzschr.) geschehen ist; hierin haben seine orthodoxen Gegner Philippi (Dr. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- und Rechtfertigungsl.) und Thomasius (das Bekenntniss der luth. K., und Christi Person und Werk) Recht.

[3]) Wie nahe der Hebräerbrief bis an die Gränze der Aufhebung des eigentlichen Opferbegriffs gestreift hat, s. § 260, 3.

Ausprägung der Kirchenlehre auf der Basis der anselmischen Theorie einer objectiven Stellvertretung einfach das dogmatisch Orthodoxe, das im Princip Consequente vollständig vollzogen. Neben der principiellen Auffassung, bei welcher Gesetz, Fluch und Sünde von Gott aus aufgefasst werden und das Werk Christi unter den Gesichtspunkt der Versöhnung fällt, hat Luther bei seiner drastischen, oft überdrastischen Phantasie auch die andere Betrachtungsweise, bei welcher der Begriff der Erlösung vorwaltet, indem Sünde und Tod als aussergöttliche, selbständige Potenzen vorgestellt und namentlich im Teufel persönlich angeschaut werden. Dadurch fasst Luther die beiden voranselmischen Anschauungen, die vom Opfer und die vom Handel mit dem Teufel, zu Momonten einer Anschauung zusammen. Aber Thomasius hat Recht: das Moment der Versöhnung mit Gott auch bei Luther ist das primitive, und das andere, die Erlösung von den aussergöttlichen selbständigen Potenzen, das secundäre.[1])

2. Das dogmatisch Präcise, auf der alten Basis wirklich consequent Abschliessende der protestantischen Lehre vom Versöhnungswerk Christi besteht für's erste darin, dass das Werk genau auf die dogmatische Fassung der Person basirt wird, als Act der Person des Gottmenschen in der Einheit seiner beiden Naturen, von den reformirten Bekenntnissen so gut wie von den lutherischen.[2]) Von lutherischer Seite geschah es durch Abweisung von Schwankungen, die innerhalb ihrer selbst hervorgetreten waren, indem L. Osiander das Specifische der Versöhnungskraft des Werkes Christi einseitig in seine göttliche Natur gesetzt hatte, F. Stancarus umgekehrt in seine menschliche. Man erkannte, hoc certamen non esse λογομαχίαν, sed controversiam de rebus magnis, de proprio honore et officio mediatoris.[3]) Die Form. Conc. citirt bei diesem Anlass, p. 770, Luther's Invective gegen Zwingli's Alloiosis: „hüte dich, sage ich, hier dor Allöosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ sein ...; denn wenn ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands... Ja, die Gottheit kann nicht leiden noch sterben, das ist wahr; aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo Eine Person ist, so musst du sagen: die Person leidet, stirbt; nun ist die

---

[1]) a. a. O. S. 289, gegen Heid (de opere Jesu Christi salutari).

[2]) Cat. Heid. Qu. 15: qualis ergo quærendus est mediator et liberator? Qui verus quidem homo sit ac perfecte justus, et tamen omnibus creaturis potentior, h. e. qui simul etiam sit verus Deus. Qu. 16: cur necesse est, eum verum hominem et quidem justum esse? Quia justitia Dei postulat, ut eadem natura humana, quæ peccavit, ipsa pro peccatis dependat; qui vero ipse peccator esset, pro aliis dependere non posset. Qu. 17: quare oportet eum simul etiam verum Deum esse? Ut potentia suæ divinitatis onus iræ divinæ carne sua sustinere nobisque amisam justitiam et vitam reparare et restituere possit.

[3]) Form. Conc. VIII. p. 773: quod ad rationes officii Christi attinet, persona non agit et operatur in, seu cum una, vel per unam naturam tantum; sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam; seu, ut Concilium Chalcedonense loquitur, una natura agit seu operatur cum communicatione alterius quod cujusque proprium est (vgl. III. p. 694).

Person wahrhaftig Gott, darum ist recht geredet: Gottes Sohn leidet." Das leugneten aber die Reformirten nicht; nur nach der Vorstellung, die sich nun einmal in Luther über ihre Lehre festgesetzt hatte, hätten sie es leugnen müssen, und in dem speciellen Sinn, wie er selbst es nahm, konnten sie es allerdings nicht zugeben.

2. Das zweite, worin die orthodoxe Vollendung des protestantischen Dogma's besteht, ist diess, dass die objective Wirkungskraft des *officium mediatorium* Christi und das Gebiet, für welche es gilt, als genau sich deckend gefasst werden: Christi objectives Verdienst deckt nicht mehr und nicht weniger, sondern äquivalent und einzig das, was es decken soll und wofür es überhaupt da ist. Dadurch ist es als das Princip der Versöhnung erst rein gefasst. Wo ein scheinbares Zuviel vorkommt, da steckt ein jüdisch-heidnischer Supranaturalismus dahinter; wo ein Zuwenig, da fällt die volle Objectivität des Versöhnungsprincips dahin. Diess spricht die protestantische Kirchenlehre theils unmittelbar aus, in dem klaren dogmatischen Bewusstsein, dass das objective Werk Christi als das Princip unsrer Versöhnung so und nicht anders zu bestimmen sei;[1]) theils im Gegensatz zu der katholischen Lehre, die das Zuviel und das Zuwenig miteinander verbindet.

3. Die katholische Kirche nämlich hatte einerseits sich die thomistische Lehre von dem *meritum Christi superabundans* angeeignet, andrerseits aber das Verdienst Christi dadurch wieder geschmälert, dass sie dasselbe unmittelbar nur als Versöhnung für die Erbsünde fasste, während sie für die Sünden nach der Taufe noch eigene Genugthuung verlangte, deren satisfactorische Kraft freilich auch nur im Verdienst Christi seinen letzten Grund habe. Beides hängt in der katholischen Lehre so zusammen. Christus hat durch sein Leiden der Gerechtigkeit Gottes genuggethan, alle Schuld der Menschen gesühnt und sie wieder mit Gott versöhnt. Aber damit sie es bleiben, hat er mehr gethan; er hat die *justitia originalis* wiederhergestellt, ihnen die Heiligkeit eingeflösst, sie aus Ungerechten zu Gerechten gemacht. Was er so im allgemeinen für Alle vollbracht hat, das wird den Einzelnen durch die Taufe zu Theil, in der alle vorausgehende Sündenschuld und Sündenstrafe, ewige wie zeitliche, erlassen und das neue Kleid der Gerechtigkeit angezogen wird. Diess ist nun ein schlecht supranaturales Zuviel, dass die Uebertragung der Geltung der Versöhnung Christi auf den Einzelnen im äussern Act der Taufe direct als eine factische Versetzung des letztern in den Zustand der Gerechtigkeit gefasst wird. Da aber der factische Zustand dem Princip doch nicht entspricht, so folgt das Zuwenig auf dem Fusse nach: auch der Getaufte kann ja wieder Todsünden begehn, durch die er sich neue Verdammniss zuzieht (wovon an späterm Ort). Auch hiefür hat Christus die Erlösung bewirkt; aber dieser muss der Mensch sich erst durch die *pœnitentia*

---

[1]) Conf. Aug. I, 3: docent, quod Verbum Dei h. e. Filius Dei assumserit naturam humanam . . ., ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. — II Helv. c. 15: Christus peccata mundi in se recepit et sustulit divinæque justitiæ satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitiens est peccatis nostris nec illa nobis imputat.

theilhaftig machen. Und zwar wird ihm durch das Sacrament der *pœnitentia* objectiv nur Vergebung der Schuld und der ewigen Strafen zu Theil; für die zeitlichen Strafen muss er selber noch genugthun. Diess fällt nun hinter die objective Versöhnung in's jüdische Princip zurück; wird aber gleichwohl ebenfalls auf das Verdienst Christi zurückgeführt, d. h. das christliche Princip wird in seiner factischen Verleugnung doch nominell anerkannt. Nämlich so: das *meritum* Christi bildet den Grundstock des Kapitals des *thesaurus meritorum superabundantium*, der noch durch das Verdienst der Heiligen gemehrt wird.[1]) Dieser Schatz gehört der Kirche als Ganzem, als dem Leib Christi, mit dem Recht, darüber zu verfügen. Sie lässt ihn ihren bedürftigen und würdigen Gliedern zu gute kommen. Bedürftig sind alle, die noch etwaige zeitliche Strafen durch die *satisfactiones canonicæ* oder nach dem Leben im Fegfeuer abzubüssen haben, nachdem die ewigen durch die Taufe und das Busssacrament getilgt sind. Würdig sind die reumüthigen Sünder, die *vere pœnitentes et confessi*. Solchen rechnet die Kirche etwas von jenem *thesaurus* an, erlässt ihnen die sonst sie treffenden zeitlichen Strafen theilweise oder ganz, unter Gegenforderung guter Werke, unter denen auch Geld für gute, d. h. kirchliche, Zwecke figurirt. Diess ist der Ablass, die *indulgentia*. Eigentlich bezieht sich also dieser zunächst nur auf die von der Kirche auferlegten zeitlichen Strafen, *satisfactiones canonicæ*. Allein bittweise, *per modum suffragii*, erstreckt er sich auch auf die von Gott dem Menschen zugedachten zeitlichen Sündenstrafen, wie in diesem Leben so auch jenseits im Fegfeuer. — Der weltkundige Scandal, den die praktische Ausbeutung dieser Lehre hervorgerufen hatte, veranlasste das Conc. Trid. (XXVI), sich sehr diplomatisch über dieselbe auszudrücken und sich mehr nur gegen ihren *abusus* zu verwahren. — Um so schärfer hoben die Protestanten diesen Abusus hervor und stellten als die reine Lehre entgegen, dass das *meritum* Christi die alleinige und vollständige Genugthuung sei: Christus der *solus et unicus mediator*.[2])

4. Auf dem gemeinsamen Boden drückt allein die protestantische Fassung den religiösen Sinn des Dogma's aus: das Werk Christi ist allein Princip d. h. die wirkende Kraft der Versöhnung und Erlösung; die katholische Fassung hebt durch ihr Zuviel und Zuwenig das christliche Princip in seinem innersten Wesen auf, und behält nur äusserlich für ihren aus jüdischen und heidnischen Kräutern gebrauten Heilstrank die christliche Etikette. — Gleichwohl bleibt auf der gemeinsamen Basis eine Antinomie,

[1]) Bellarm. de indulg. I, 1.

[2]) Conf. Aug. p. 35: quod factitiæ religiones satisfaciant pro peccatis, mereantur gratiam et justificationem, — quid hoc aliud est, quam de gloria Christi detrahere. — Apol. p. 184: fatentur adversarii, quod satisfactiones non prosint ad remissionem culpæ. Verum fingunt satisfactiones prodesse ad redimendas pœnas s. purgatorii, s. alias. Sic enim docent, in remissione peccati Deum remittere culpam, et tamen, quia convenit justitiæ divinæ punire peccatum, mutare pœnam æternam in pœnam temporalem. Addunt amplius, partem illius temporalis pœnæ remitti potestate clavium, reliquam autem redimi per satisfactiones. Nec potest intelligi, quarum pœnarum pars remittatur potestate clavium, nisi dicant, partem pœnarum purgatorii remitti, qua ex re sequeretur, satisfactiones tantum esse pœnas redimentes purgatorium. — II Helv. c. 14.

welche die confessionelle Differenzirung begründet und auch der katholischen Fassung eine formale Berechtigung giebt. Ist nämlich Christus das Heilsprincip: dann wirkt sein Werk allein und ganz die Versöhnung, — die protestantische Lehre. Allein Christus ist ja zugleich eine einzelne Person ausser und neben uns andern: darum muss doch entweder der eigentliche Nerv der Versöhnung etwas sein, das auch in uns ist, wie es in ihm als Person gewesen (der rationelle Anstoss am kirchlichen Dogma); oder wenn diess nicht, so muss in der Uebertragung seines Verdienstes auf uns etwas äusserlich Supranaturales vorgehn. Je äusserlicher dieses nun genommen wird (diess ist das Heidnische dabei), desto unabweislicher drängt sich auch das erstere (das Jüdische) zur Ergänzung herein. Die Erklärung der absoluten Ueberverünftigkeit der Sache im protestantischen Dogma ist hier, wie anderwärts, in der Sprache der Kirche nur das Eingeständniss eines Hiatus.

5. Von secundärer Bedeutung ist hier die innerprotestantische Differenz über den Umfang, für den das objective *meritum* Christi gelte, ob für Alle oder nur für die Erwählten. Das letztere ist eine aus der strengen Prädestinationslehre herüberreichende Consequenz,[1]) die überhaupt zeigt, dass die reformirte Lehre ihrem abstract theologischen Grundcharakter gemäss das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt mehr bloss der Ausführung des ewigen Decretes auffasste; während die concreter anthropologische Betrachtungsweise der Lutheraner es unmittelbar in's Centrum stellte.

§ 387. Zur stellvertretenden Genugthuung Christi durch seinen Tod, als *obedientia passiva*, fügte als consequente Vollendung des Dogma's die Concordienformel als besonderes und nicht bloss in jener als ihre Vorbedingung implicite enthaltenes Moment noch die *obedientia activa*, die für die Menschheit stellvertretend genugthuende Gesetzeserfüllung hinzu, — welcher Lehre auch die spätern reformirten Symbole gegen Piscator ausdrücklich beistimmten.

1. Der vollkommene active Gehorsam Christi war von jeher selbstverständliche Voraussetzung für die stellvertretende Gültigkeit des passiven gewesen. Je tiefer geistig ferner Christus nicht bloss als persönliches Princip, sondern zugleich als wahre menschliche Person gefasst wurde, desto mehr wurde natürlich auch sein Leiden nicht bloss unter dem Gesichtspunkt eines passiven Erleidens, sondern gerade des intensivsten ethischen Thuns, als freie Liebesthat betrachtet. Endlich fasste namentlich Luther ja immer den ganzen Gottmenschen mit seinem ganzen Eingehn in die sündige Menschheit unmittelbar als unsre Erlösung. Daher war es in der That nicht etwas wesentlich Neues, das hinzugefügt wurde, sondern nur ein bisher implicite mitenthaltenes Moment, das der formal logische Trieb der nachreformatorischen Dogmatik noch besonders für sich hervorhob, das aber nun dadurch

[1]) Can. Dortr. 2, 8. — Form. Cons. 13: Christus pro solis electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit.

allerdings eine modificirte Bedeutung erhielt, dass allmälig in der lutherischen Dogmatik aufkam bestimmt die *obedientia activa* neben der passiven als stellvertretende Genugthuung hervorzuheben.[1]) Während die ältern protestantischen Symbole, lutherische wie reformirte,[2]) sich hierüber noch in sofern unbestimmt ausdrücken, dass sie das Moment des Stellvertretenden immer auf den Tod Christi concentriren, unterscheidet die Concordienformel[3]) beides bestimmt und giebt auch ganz richtig den Grund an, warum die ausdrückliche und besondere Hervorhebung beider Momente die wirklich consequente Vollendung des Dogma's ist: der ganze Gottmensch muss die stellvertretende Genugthuung für jedes Moment des Sündenzwiespaltes zwischen Mensch und Gott, für den mangelnden Gehorsam wie für die dadurch verdiente Sündenstrafe sein. Es entspricht diess den beiden Momenten des *νόμος ἁμαρτίας* und *νόμος θανάτου* im paulinischen Lehrbegriff (§ 254 ff.)

2. Gegen diese Lehre von dem doppelten Gehorsam Christi trat der reformirte Theologe Piscator mit rationellen Gründen auf.[4]) Der active und der passive Gehorsam Christi seien sehr verschiedener Art: zu jenem sei Christus als Mensch, speciell als Israelit verpflichtet gewesen; den leidenden dagegen habe er ganz freiwillig für die Menschheit übernommen; und auch darum könne Christi activer Gehorsam nicht stellvertretend für uns sein, weil wir ja auch nach der Versöhnung durch ihn der Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Gesetz nicht entbunden seien. Dem gegenüber beharrten die lutherischen Dogmatiker (Gerhard) dabei: wie die Wirkung des Werkes Christi für den Sünder zwei Momente habe, das *justum pronuntiare* und das *peccata remittere*, jenes das positive, dieses das negative, beide in Einheit aber nicht einerlei: so müssen auch am Werk Christi die beiden Momente der *obedientia activa* und *passiva* zwar nicht getrennt, wohl aber unterschieden werden. Im instinctiven Gefühl, dass die Tragweite der rationellen Gründe Piscator's weiter reiche als nur gegen die *obedientia activa*, stimmte die reformirte Formula Consensus dem Widerspruch gegen Piscator bei, zumal ja schon Calvin den *cursus totus* Christi unter seine *obedientia* zusammengefasst hatte.[5])

---

[1]) Baur a. a. O. S. 296 ff. Thomasius III, 1. S. 331 ff. Kahnis a. a. O. S. 584.

[2]) Conf. Aug. I, 4. Cat. min. p. 371. Cat. maj. p. 193. Apol. p. 59. 93. 190. 201. 254. Art. Smalc. p. 304. — I Helv. 11. Belg. 21. Gall. 17. II Helv. c. 15. Auch Cat. Heid. 36. Can. Dortr. 3.

[3]) Form. Conc. III. p. 684: itaque justitia illa, quæ coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suæ personæ) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur: ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo cœlesti præstitit) peccata nobis remittat.

[4]) Vgl. Baur a. a. O. S. 352 ff.

[5]) Calv. inst. II, 16, 5: Scriptura hoc (die redemtio) morti Christi quasi peculiare adscribit, … neque tamen excluditur reliqua pars obedientiæ, qua defunctus est in vita. —

3. Die Dogmatik war mit diesem Ausbau der Kirchenlehre nur consequent. Piscator's rationelle Gründe sind nur der Anfang der Verstandeskritik gegen die ganze Form der Kirchenlehre. Wenn aber moderne orthodoxe Theologen die altorthodoxe Lehre vom doppelten Gehorsam Christi in dem Sinn festhalten, dass sie das Versöhnungswerk Christi als ein Erleiden, aber dieses zugleich als freie Leistung, das Gesammtleiden als einerseits Vollzug eines göttlichen Gerichtes an ihm, andrerseits als Selbsthingabe in das Gericht fassen: so fällt da gerade das Specifische der altkirchlichen Unterscheidung von *obedientia activa* und *passiva* weg, und die Vertheidigung derselben ist vielmehr nur ein Rückgang von ihr auf die frühere Form, mit dem Fortschritt allerdings, dass dieselbe nachdrücklicher als im alten Dogma nicht bloss abstract juridisch sondern zugleich geistig gefasst wird.[1])

§ 388. Die *intercessio sacerdotalis* Christi, neben der *satisfactio* zum *munus sacerdotale* gerechnet als die fortgehende nicht bloss objectiv reale sondern auch persönlich verbale Geltendmachung seines stellvertretenden Verdienstes für den einzelnen Gläubigen vor Gott (der Sache nach ein Moment des *munus regium*), wurde von der protestantischen Dogmatik gegenüber der katholischen *intercessio* der Maria und der Heiligen als einzige und vollständig ausreichende *intercessio* Christi betont und aufrecht erhalten.

Die *intercessio* Christi ist die natürliche Fortsetzung der *satisfactio*, deren „*rigor*“ in der Ewigkeit. Die *satisfactio* ist das einmal vollbrachte Werk der Person; da diese zugleich im strengen Sinn Princip ist, so muss sie im ganzen Umfang des Heils, dessen Princip sie ist, fortwährend und persönlich die causa activa sein. Diess tritt anschaulich entgegen in dem Moment der *intercessio*, für welches ohnehin die typischen Bezeichnungen vom Priester zur Hand waren. Immerhin ist der Hauptgrund, warum diess Moment besonders aufgeführt wird, der Gegensatz gegen die katholische Lehre von der Fürbitte der Maria und der Heiligen, in welcher wieder Jüdisches und heidnisch Mythologisches unmittelbar verbunden ist.[2])

Form. Cons. 15: ita autem Christus vice electorum obedientia mortis suæ Deo Patri satisfecit, ut in censum tamen vicariæ justitiæ et obedientiæ illius, universa ejus, quam per totius vitæ suæ curriculum legi, tamquam servus ille justus, sive agendo sive patiendo præstitit, obedientia vocari debeat. – Man unterschied an dem activen Gehorsam Christi die *subjectio naturalis* und die *subjectio ex peculiari fœdere ex pacto;* nur die letztere gilt stellvertretend. – Vgl. Heppe, S. 336 ff.

[1]) Thomasius a. a. O. § 55. Aehnlich Ebrard II, § 425.

[2]) Apol III, 44, p. 90: statuendum, nos propter Christum justos reputari, qui sedet ad dexteram Patris et perpetuo interpellat pro nobis. – IX, 21 ff. p. 227: hic adversarii primum jubent invocare Sanctos... Fortassis ex aulis regum sumunt hunc ordinem, ubi amicis intercessoribus utendum est. At si Rex constituerit certum intercessorem, non volet ad se causas per alios deferri: ita cum Christus sit constitutus intercessor et pontifex, cur quærimus alios? Passim usurpatur haec forma absolutionis: passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatissimæ virginis Mariæ et omnium Sau-

3. Das munus regium.

§ 389. Dem Gottmenschen kommt aber auch die Herrschaft über die Welt zu. Diese hat drei Momente: sie zerfällt

1) in das *regnum potentiæ s. naturæ*, das ihm in der Einheit mit dem Vater ewig zukommt — reformirt: realiter nur nach seiner göttlichen Natur; lutherisch: in der Einheit beider Naturen —; diess ist die Weltregierung überhaupt auf das Ziel des Reiches Gottes hin;

2) in das *regnum gratiæ*, als Leitung der *ecclesia militans* auf Erden, die er unmittelbar und durch den h. Geist ausübt, und

3) in das *regnum gloriæ*, als himmlische Endvollendung des Reiches Gottes in der *ecclesia triumphans*: — diess letztere gegenüber sowohl der angestrebten Weltherrlichkeit der katholischen Kirche, als auch der Lehre eines sectirerischen Chiliasmus von einem sinnlich supranaturalen Zukunftsreich Christi auf Erden.

1. Gerade in der primitiven messianischen Idee ist der Messias der König im Reich Gottes. Mit der fleischlichen Fassung fällt darum die Sache nicht; sie muss vielmehr nur absolut gefasst werden. Die Welt, als die Creatur zur Ehre Gottes, ist der Schauplatz des Reiches Gottes, welches die nach Gottes Ebenbild geschaffene Menschheit zu bilden bestimmt ist. Die absolute Religion führt diess Ziel herbei; Christus ist das persönliche Princip derselben: daher das *munus regium* das vollendende Moment seiner Wirksamkeit, dem sein Versöhnungswerk zur Voraussetzung dient. Da Christus in der Kirchenlehre gleichsehr Person und Princip ist, so kommt ihm diess königliche Amt als persönliche Herrschaftsausübung zu. Vollendet ist die Kirchenlehre, wenn dieselbe als intensiv und extensiv absolut, als principiell und persönlich zugleich bestimmt wird, und zwar so, dass für alle Momente die Wesensbestimmung der Person Christi als des Gottmenschen der wesentliche Grund ist.

---

ctorum sint tibi in remissionem peccatorum!.... At res loquitur ipsa, quod publica persuasione beata Virgo prorsus in locum Christi successerit. p. 229: der Lehre von dem Verdienste der Heiligen secuta est invocatio, invocationem prodigiosi et plus quam ethnici abusus secuti sunt. Ab invocatione ad imagines ventum est, hæ quoque colebantur, et putabatur eis inesse quædam vis, sicut Magi vim inesse fingunt imaginibus signorum cœlestium certo tempore sculptis.

Ebenso die reformirte Dogmatik, s. b. Heppe, S. 335: sacerdotium Christi duabus partibus absolvitur, satisfactione et intercessione. Altera pars satisfactionis Christi est intercessio inchoata in terris, perfecta in cœlis. Beza verwahrt nur die Lehre gegen allzumenschliche Vorstellungen: Quod autem de Christi supplicatione et ad genua patris objectione somniant, inane est commentum eorum, qui Christum infirmum a glorioso, cœlestia a terrenis distinguere nesciunt.

2. Die extensive Absolutheit des *munus regium* drückt sich consequent in der Zergliederung in die drei Reiche, *naturæ*, *gratiæ* und *gloriæ* aus; die intensive darin, dass in allen dreien alle Momente Christo so, wie es das Wesen seiner Person erfordert, ausdrücklich zugeschrieben werden. – Das unmittelbarste Reich Christi ist das mittlere, das *regnum gratiæ* über die durch sein Versöhnungswerk gewonnene Gemeinde auf Erden, die er als der erhöhte nach innen durch seine *gratia* leitet (diess dann in der Soteriologie) und nach aussen gegen die Macht der Welt vertheidigt, so dass er sich hierin auch als Herrscher über die ungläubige Welt erweist.

3. Nach vorn hat das *regnum gratiæ* Christi sein *regnum naturæ* zur nothwendigen Voraussetzung. Die ganze Naturwelt ist auf den Menschen hin als das Ebenbild Gottes, und dieser für das Reich Gottes geschaffen. Christus als Zweck der Weltregierung ist daher auch ihr Princip, d. h. in der Kirchenlehre: der persönliche Weltregierer. Natürlich macht sich hier wieder die confessionelle Differenz über die Person geltend. Nicht bloss Gott, sondern Gott wie er in Christo die menschliche Natur persönlich mit sich eint, – diess ist die gemeinsame Basis. Lutherisch aber ist diess der ewig incarnirte Logos; reformirt dagegen der Logos *incarnandus*, Christus nach seiner göttlichen Natur, aber so, dass die Aufnahme der menschlichen zur Einheit mit ihr ideell im ewigen Rathschluss mitgesetzt ist. Wenn die reformirte Fassung die Einheit der Person nicht zertrennen will — und das will sie nicht —: so muss allerdings auch sie die Person Christi als den Weltregierer fassen, wenn auch nur ihrer göttlichen Natur nach. Sperrt sie sich dagegen, so kann sie sich des Vorwurfs, mit ihren Consequenzen in's Nestorianische und weiter in das jüdische Princip des unversöhnten Gegensatzes zwischen Gott und Mensch zurück zu fallen, auf der Basis der Kirchenlehre nicht erwehren. Wenn auf der andern Seite die lutherische Fassung dem Gottmenschen die Weltregierung nach seiner persönlich ewig geeinten Gottheit und Menschheit zuschreibt, so muss sie sich wohl vorsehn, dass sie diese Weltregierung in jedem Moment wirklich auch auf das Reich Gottes abzielen lasse. Wenn sie die Weltregierung überhaupt, abgesehn von diesem Endziel, unmittelbar im Einzelnen dem „Herrn Jesu“ zutheilt, so kann sie sich des Vorwurfs der Abirrung in's heidnische Princip der Creaturvergötterung nicht erwehren. „Komm Herr Jesu und sei unser Gast, segne was du uns bescheeret hast,“ kann auch nach lutherischer Orthodoxie nur ein absolut frommes Gemüth beten, das bei jedem Bissen Brod über alle endlich natürlichen Zwecke der Lebenserhaltung hinaus direct an den der Erhaltung für das Reich Gottes denkt. Ohne diese absolut fromme Gesinnung ist jenes Gebet allerdings ein wesentlich heidnisches; denn der blosse Name Jesu und dessen höchste Ehrung bewahrt noch nicht vor dem Heidnischen; sie kann vielmehr selbst zu einem heidnischen Christenthum umschlagen, in protestantischer so gut wie in katholischer Form. — Nach hinten vollendet sich das *regnum gratiæ* in die Endvollendung des *regnum gloriæ*, was in der Eschatologie zu näherer Betrachtung kommt.

4. Zur strengen Consequenz der Kirchenlehre gehört, dass Christo die Ausübung seines *regnum* in allen drei Reichen einzelpersönlich und principiell zugleich zugeschrieben werde. Im *regnum naturæ* nach refor-

mirter Fassung freilich nicht anders, als wie die Weltregierung Gottes überhaupt persönlich zu fassen ist. Aber im *regnum gratiæ* kommt sie der concreten Person des Gottmenschen als dem Menschen Jesus Christus, d. h. der zur Rechten Gottes erhöhten historischen Einzelperson Jesu Christi zu, und zwar nicht bloss in dem Sinn der Vermittlungstheologie, dass das Schenkelsche „Personleben" Christi das wirksame Princip für das Heilsleben aller Einzelnen und der Menschheit als Gemeinschaft sei; sondern auch in dem ganz bestimmten Sinn, dass die Einzelperson Christi vom Himmel aus mit dem einzelnen Gläubigen (und zwar nicht bloss in der Vorstellung des letztern) in realem persönlichem Wechselverkehr stehe, zu dem, dass er zugleich auch mittelbar durch den h. Geist und seine Gnadenmittel auf ihn wirkt. Diess darum, weil in der Kirchenlehre Christus, der Gottmensch, Person und Princip zugleich ist.

II.

Die Postulate der kirchlichen Christologie.

§ 390. Das Dogma vom christlichen Realprincip, vom Gottmenschen und seinem Werk, postulirt nun eine bestimmte Lehre vom Wesen Gottes, vom Wesen des Menschen und von dem in beidem begründeten, der Erscheinung des Gottmenschen vorausgehenden Heilswillen Gottes, welche Lehren die kirchliche Dogmatik die Aufgabe hatte so zu fassen, dass sie sich als die nothwendige Voraussetzung für die Christologie ausweisen. Die einzelnen Lehren sind zunächst nur nach diesem Maassstab zu messen.

1. Das Princip einer Religion besteht in der Bestimmtheit des Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie es in dieser Religion Thatsache des Glaubenslebens ist. Der Inhalt des christlichen Princips ist die religiöse Bestimmtheit der Persönlichkeit Jesu Christi, wie diese die Thatoffenbarung der neuen christlichen Religion ist. Der christliche Glaube hat sich hievon im Dogma von der Person und dem Werk Christi Rechenschaft gegeben. Dafür hatte er schon eine bestimmte religiöse Lehre über Gott, den Menschen und ihr religiöses Verhältniss zu seiner geschichtlichen Voraussetzung, in deren gegebenem Material die Lehre vom Gottmenschen sich erst ausprägen musste. Zugleich involvirte diess neue Princip nun aber auch eine bestimmte neue Fassung seiner constituirenden Momente, die erst mit dem, dass der christliche Glaube sich über sich selbst dogmatische Rechenschaft gab, als sein dogmatisches Postulat hervortreten konnte. In der Schriftlehre, wo die historische Genesis und die primitive Gestaltung des christlichen Glaubens darzustellen war, musste natürlich die Gotteslehre vorausgeschickt werden, welche die objective Voraussetzung für den Eintritt des christlichen Princips gebildet hat. In der Kirchenlehre dagegen, wo wir das fertige christliche Dogma darzustellen haben, d. h. die systematisch ausgeführte Rechenschaft, welche die christliche Gemeinschaft sich von ihrem Princip gegeben, da konnten wir, unter Voraussetzung der Schriftlehre von den geschichtlich gegebenen Voraussetzungen des christlichen Princips, zuerst das Centraldogma von diesem, die Christologie, durch den Process seiner vollständigen Ausbildung auf jener Basis verfolgen, um nun regressiv von hier aus abzuleiten, was für eine Fassung der Lehre von Gott und vom Menschen sich als nothwendiges Postulat aus dem christlichen Princip ergebe. So stellen sich die

Dogmen von Gott und dem Menschen erst wirklich als das heraus, als was sie sich geben, als christliche Dogmen, d. h. als Ausdruck des in der Offenbarung Christi enthaltenen und aufgeschlossenen Glaubensgehaltes. Das war auch im Grossen der Gang der Dogmengeschichte. Erst warf sich aller dogmatische Trieb darauf, die Lehre von Christo auf ihren vollen Ausdruck zu bringen; und daran erst bildete sich der dogmatische Sinn für das orthodoxe, d. h. dem Princip entsprechende Dogma in der Lehre von Gott und vom Menschen zur vollen Schärfe aus.

2. In der neuern Zeit wird das richtige Bewusstsein davon, dass die Christologie das Centraldogma sei, aus dem man alle übrigen Dogmen abzuleiten habe, zwar häufig ausgesprochen, indem entweder schon auf dem Titel von einer Dogmatik „aus dem christologischen Princip“ (Liebner), oder „vom Mittelpunkt der Christologie aus“ (Thomasius) geredet, oder in alle Titel der einzelnen Loci die Christologie eingeführt wird (Lange); ob aber darum dann die ganze Dogmatik auch wirklich genetisch aus der Christologie abgeleitet werde, ist freilich eine andere Frage.

Erstes Kapitel.

Die kirchliche Theologie.

§ 391. Das schon in der natürlichen Religion aller Menschen sich kundgebende Wesen Gottes, durch seine Alttestamentliche Selbstbezeugung positiv offenbar, hat sich erst in seiner vollen Selbstoffenbarung im Sohn ganz aufgeschlossen. Zu den Bestimmungen über das Wesen Gottes im allgemeinen, wie der creatürliche Geist sie mit seiner Vernunft aus der allgemeinen Offenbarung Gottes als *theologia naturalis* entwickeln kann, kommen die specifisch christlichen Bestimmungen hinzu, wie sie als *theologia revelata,* jene bestätigend und vervollständigend, erst aus der positiven, in Christo vollendeten Selbstoffenbarung Gottes zu entnehmen sind.

1. Wir haben hier nicht irgendwie religionsphilosophisch den Gottesbegriff zu entwickeln, sondern in objectiver Darlegung der Kirchenlehre nur das consequente orthodoxe Dogma von Gott wieder zu geben, welches die dogmatische Arbeit der Kirche auf den gegebenen geschichtlichen Voraussetzungen und aus dem gegebenen Bewusstseinsmaterial zur consequenten Fassung ihres Gottesbegriffs ausgeprägt hat. Dieser bildet dann erst den Stoff für unsre wissenschaftlich-dogmatische, kritisch-speculative Verarbeitung. Es fragt sich uns daher hier nur: was für ein Problem war der Kirchenlehre in ihrer Christologie für den Gottesbegriff gestellt? welche Form war ihr für dessen Lösung geschichtlich gegeben? und welches ist daher die consequente Gestalt, welche die Lösung jenes Problems in dieser Form gefunden hat? Wir geben gemäss unsrer Anlage nicht den dogmengeschichtlichen Process, durch den diess geschehn ist, sondern nur das fertige Resultat desselben, den der kirchlichen Christologie entsprechenden kirchlichen Gottesbegriff. Den wesentlichen Inhalt desselben haben wir schon in der Schriftlehre von Gott. Wodurch sich die Kirchenlehre von dieser unterscheidet, das ist nur die systematische Form, in die der Verstand sie im Dienste des Glaubens ausgeprägt und in der er die Consequenz des christlichen Princips zum Ausdruck gebracht hat. Diess ist auch allein der Gesichtspunkt, unter dem die kirchliche Theologie betrachtet und mit der Schriftlehre von Gott will confrontirt sein.

2. Es ist besonders die reformirte Dogmatik gewesen, welche von vornherein die Aufgabe nach ihrer allgemeinen Seite hin, den Gottesbegriff über-

haupt systematisch zu fassen, an die Hand genommen hat. Indem sich der reformirte Protestantismus vor allem gegen die Ethnisirung des Christenthums in der katholischen Kirche kehrte, hatte er auch den Trieb, den Gottesbegriff voranzustellen und rein zu entwickeln, während der lutherische Protestantismus, anthropologisch vom Heilsbedürfniss ausgehend, die allgemeine Gotteslehre zunächst einfach voraussetzte.[1] Die reformirten Dogmatiker führten daher vorab die Lehre von den verschiedenen Stufen der Gottesoffenbarung, der *cognitio Dei naturalis* und *revelata*, durch in der Unterscheidung der *articuli mixti*, die schon aus der Vernunft zu erkennen sind, aber nicht hinreichen zum Heil, so dass auch sie erst aus der positiven Offenbarung ergänzt und vervollständigt werden, daher *mixti*, und der *articuli puri*, die nur aus der positiven Offenbarung zu gewinnen sind. Natürlich kam dann auch die lutherische Dogmatik in ihrem systematischen Ausbau dazu, die allgemeine Lehre von Gott in ähnlicher Weise auszuführen, so, dass zwar nicht im Dogma, aber doch in der Dogmatik ein Unterschied des Lehrsystems bleibt.

1. Das allgemeine Wesen Gottes: notio Dei.

§ 392. Der menschliche Geist kann vermöge seiner creatürlich gottebenbildlichen Vernunft *via causalitatis, via negationis* und *via eminentiæ* von Gott nur erkennen, dass er ist und was er nicht ist; was er dagegen ist, nur relativ und endlich, nämlich was er für uns, nicht was er an sich ist.

1. Diese Bestimmungen gehören natürlich nicht zum Dogma selbst sondern nur zur Dogmatik. als wissenschaftliches Regulativ, wie die Bestimmungen des Dogma's zu gewinnen und zu rechtfertigen seien. Bei der von der Schriftlehre her zu Grund liegenden Gottesvorstellung ist diess Regulativ für die Systematisirung ihrer einzelnen Momente das allein Consequente. Gott ist dem Menschen nur offenbar, wie er selbst sich ihm offenbaren will und sich ihm geoffenbart hat in der allgemeinen und in der positiven Offenbarung. In jener hat Gott sein allgemeines Wesen als Herr der Welt, in dieser seinen speciellen Heilswillen aufgeschlossen. Aus jener allgemeinen Offenbarung vermag der Mensch kraft seiner Vernunft vorab *via causalitatis* zu erkennen, dass Gott ist, so weit aus der vorliegenden Wirkung, dem Weltdasein nach

[1] Bezeichnend hiefür ist, wie auf der einen Seite Melanchthon in seinen locis theologicis Anfangs die Lehre von Gott als Voraussetzung gar nicht besonders behandelte, während auf der andern dagegen Zwingli, de vera et falsa religione, gleich mit dem Artikel *de Deo* beginnt, weil bei der Erörterung des Religionsbegriffs vor allem zu erörtern sei, inter quos constet religio. Und Calvin instit. 1, 2, 1: quia Dominus primum simpliciter Creator tam in mundi opificio, quam in generali Scripturæ doctrinæ, deinde in Christi facie Redemptor apparet: hinc duplex emergit ejus cognitio, quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur. — Vgl. Hoppe, loc. IV. — Schweizer, ref. Glaubensl. § 26 ff.

seinen verschiedenen Momenten, vernunftgemäss auf die Ursache kann geschlossen werden. Darin liegt zugleich, dass der Mensch kraft seiner Vernunft nur Relatives von Gott aussagen kann, was Gott durch seine Offenbarung in Beziehung auf uns sei. Da weiter der menschliche Geist sich seine Vorstellung von Gott nur nach Analogie seiner selbst bilden kann, zugleich aber *via causalitatis* Gott, die Ursache der endlichen Welt, seinem Wesen nach als unendlich fassen muss: so ergiebt sich, dass er von sich aus Positives vom Wesen Gottes nur *via eminentiae* approximativ aussagen, und was von da aus immer noch fehlt um das wirklich Unendliche zu erreichen, nur *via negationis* mit der blossen Forderung ausfüllen kann, dass dieser inadäquate Rest bei Gott noch hinweg zu denken sei. Wie unzulänglich die menschliche Vernunft von sich aus sei, das Wesen Gottes vollkommen zu fassen, das leuchtet einfach schon daraus ein, dass sie auf diesen ihr offen stehenden Wegen also nur zur endlichen, uneigentlichen und negativen Bestimmung desselben zu gelangen vermag, während der Glaube doch Gott als den im allereigentlichsten Sinn allein absolut Positiven und positiv Unendlichen hat: dem Glauben wird von Gott aufgeschlossen, was über die Vernunft geht.

2. Jener Kanon darf für die wissenschaftliche Verarbeitung der Offenbarung Gottes zum kirchlich dogmatischen Gottesbegriff nicht aus den Augen gesetzt werden. Zugleich ist er aber so zu ergänzen, dass die *articuli mixti*, wie sie schon mit der Vernunft zu gewinnen sind, durch die positive Offenbarung nicht bloss bestätigt, sondern geradezu vervollständigt werden. Je reicher das Material von gegebener Gottesoffenbarung, von dem die Vernunft ausgehn und das sie verarbeiten kann, desto voller und wahrer sind auch die Bestimmungen, die sie auch nur schon vermöge jenes Kanon's zu gewinnen vermag. Je reicher das Material an Kenntniss der allgemeinen Offenbarung in der natürlichen und der sittlichen Weltordnung, desto inhaltvoller und wahrer werden nur schon die relativen Bestimmungen herauskommen, welche die Vernunft *via causalitatis* findet. Hier zeigt schon die allgemeine Religionsgeschichte eine Stufenleiter von der unbestimmtesten trübsten Ahnung bis zur logisch richtigen Erkenntniss Gottes als des Welturhebers bei einem Aristoteles. Vollends aber eröffnet die Kenntniss der positiven Heilsoffenbarung, der Geschichte der Heilsökonomie, auch der Vernunft *via causalitatis* tiefere Erkenntnisse vom Heilswillen Gottes als der *causa* dieser Thatsachen. Das Höchste ist, dass aus der Liebe des Sohnes, wie sie im Heilswerk sich offenbart, in das Herz Gottes als *causa* dieser Thatsache kann hineingesehn werden. — Auch *via negationis* schreitet die Vernunft nach Maassgabe der Offenbarungen des unendlichen Gottes in ihrer Erkenntniss weiter. Je reicher ihr dieselben zu Gebote stehn, desto mehr lernt sie unangemessene endliche Gottesvorstellungen abstreifen. Damit sie aber nicht in Gefahr gerathe, sich auf diesem Weg zuletzt in lauter negative Bestimmungen des göttlichen Wesens zu verlieren, durch welche Gott als rein bestimmungslos hart an die Gränze seines absoluten Gegentheils, des reinen Nichts, gerückt würde, — davor bewahrt sie die positive Offenbarung Gottes. Je voller der Mensch endlich diese als Selbsterweisung des h. Geistes am eigenen Geiste erfährt, und seine Vernunft diese geistige Erfahrung der Offenbarung Gottes als Er-

leuchtung ihrer selbst zum Ausgang ihrer Erkenntniss Gottes macht, desto mehr wird sie *via eminentiæ* sich zu einer Erkenntniss des Geisteswesens Gottes erheben, die zwar immer nur approximativ und endlich bleibt, aber doch positive Einblicke und Analogien eröffnet, nnd am ehesten vor dem Irrthum bewahrt, die Analogie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste da zu suchen, wo sie gerade nicht liegt, statt da, wo sie in dem zu Gottes Abbild geschaffenen und nun wieder erneuerten Geiste wirklich beruht. — So gilt der Kanon für die Vernunfterkenntniss des Wesens Gottes zwar allgemein; aber innerhalb derselben machen sich die Stufen der *theologia naturalis* und *revelata* von selbst geltend.

§ 393. Der Grundbegriff Gottes, die *notio* der *essentia divina*, welchen die kirchliche Dogmatik aus der natürlichen und der positiven Offenbarung abstrahirt, ist der des Einen, absoluten, für sich seienden Wesens, durch das und für das die Welt, die *universitas rerum* ist (§ 170).

§ 394. Die beiden Grundelemente dieses Begriffes sind 1) die Absolutheit des Wesens und 2) seine Subsistenz für sich als Geist, als Ich, — diess Moment, gemäss der biblischen Voraussetzung, nach Analogie der Persönlichkeit des Menschen vorgestellt (§ 170).

Daher bei den altkirchlichen Dogmatikern die allgemeine *notio Dei* in steigender Bestimmtheit: *essentia spiritualis* — *essentia spiritualis infinita* — *spiritus perfectissimus* — *actus purissimus*.

§ 395. Die einzelnen Momente der *notio Dei* werden in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, *attributa divina*, auseinandergelegt, welche, sofern sie sich aus dem Begriff Gottes ergeben, nothwendige, essentielle sind. —

Was ihr Verhältniss zu einander betrifft, so sind sie weder realiter noch bloss nominaliter, sondern formaliter von einander verschieden, d. h. sie drücken nicht wirkliche Verschiedenheiten in Gott selbst, wohl aber unterscheidbare Momente seines Einen Wesens in seiner Beziehung zur Mannigfaltigkeit der Welt aus.

Ist Gott absolut, bei ihm als *causa sui* Wesen und Existenz eins, so kommen ihm keine bloss accidentiellen, sondern nur essentielle Attribute zu; d. h. die Attribute sind die nothwendigen Momente seines Wesens, in denen sich der Begriff desselben auseinanderlegt. Als diess sind sie nicht *realiter* von einander verschieden: diess ergäbe eine Zusammensetzung Gottes

aus Endlichkeiten. Sie sind aber auch nicht bloss *nominaliter* unterschieden: diess höbe den Begriff Gottes in ein inhaltsloses Sein auf.[1])

§ 396. Gegenüber untergeordneten, bloss formalen, zum Theil auch schiefen Eintheilungen — in *positiva* und *negativa*, *propria* und *metaphorica*, *communicabilia* und *incommunicabilia*, *interna* und *externa*, *immanentia* und *transeuntia*, *quiescentia* und *operativa*, *absoluta* und *relativa* — ist die einzig zutreffende, im Begriff der *essentia divina* gegebene Realeintheilung der *attributa divina:* 1) die Bestimmungen der Absolutheit des Seins, die sog. metaphysischen Attribute Gottes, und 2) die Bestimmungen des persönlichen Geisteswesens, die psychologischen Attribute. — Allein diese bilden nur in ihrer Einheit die wirklichen Attribute d. h. Wesensbestimmungen Gottes, da in Gott, als dem absoluten Geist, Wesen und Sein unmittelbar als eins zu denken sind.

1. Wie ganz übel die von Thomasius zum Behuf seiner Kenosislehre erfundene Eintheilung in immanente und relative Attribute Gottes sei (jenes die Bestimmungen des reinen Geist-seins, die das unveräusserliche Wesen Gottes ausmachen; dieses die veräusserlichen Bestimmungen seiner Beziehung zur Welt), — das haben wir schon § 376, 2 gesehn.

2. Eine weitere Erörterung dieser formalen Fragen können wir uns hier, in der objectiven Darlegung der Kirchenlehre, ersparen.

§ 397. Die kirchliche Dogmatik hatte daher in all ihren Bestimmungen der göttlichen Eigenschaften das Problem: die Absolutheit und die persönliche Bestimmtheit derselben gleichsehr festzuhalten und zum entsprechenden Ausdruck zu bringen.

Das unreflectirte gläubige Bewusstsein geht vom letztern aus; die Dogmatiker, je in dem Grad sie Denker sind, bemühn sich dem erstern Genüge zu thun. Aufgabe der Dogmatik auf Basis der Kirchenlehre war, beides vollständig, vollständig im Gleichgewicht und vollständig vereint, zu bestimmen, wie in der Christologie Gottheit und Menschheit ebenso unterschieden wie persönlich vereint. Hier sind die drohenden Grundhäresien: durch Beeinträchtigung der Absolutheit geräth der kirchliche Gottesbegriff auf den Abweg nach dem Deismus hin, durch Beeinträchtigung der persönlichen Bestimmtheit auf den Abweg zum Pantheismus. Nach dieser Norm sind die Attribute Gottes, die wir schon in der Schriftlehre (§ 171 ff.) im

[1]) Ueber die Behandlung der Eigenschaften Gottes in der kirchlichen Dogmatik: Hutt. rediv. § 59. Luthardt, § 31. Schmid, § 18. Heppe, loc. V. — Vgl. Thomasius I, § 10. Strauss I, § 35.

unmittelbaren Ausdruck des biblisch gläubigen Bewusstseins dargestellt haben, hier auf den möglichst exacten Ausdruck des orthodoxen Problems zu bringen.

a. Das metaphysische Moment der Attribute Gottes.

§ 398. Das Sein Gottes ist schlechthin überweltlich, daher als der reine Gegensatz zu allen Bestimmungen, die den Begriff des weltlichen Daseins ausmachen, zu fassen. Die Grundbestimmung desselben ist die *aseitas* und *infinitas*, was im Gegensatz zur Daseinsform der Welt, Zeit und Raum, die Attribute der Ewigkeit und Allgegenwart ergiebt (vgl. § 173).

§ 399. Die Ewigkeit Gottes ist sein schlechthin sich selbst gleiches, durch sich selbst seiendes Sein, von welchem ebensowohl alle zeitliche Veränderung und Schranke zu verneinen, als positiv zu sagen ist, dass es in aller Zeit der zeitlose Grund alles zeitlichen Daseins sei.

Gottes Ewigkeit ist die Absolutheit seines Seins im Gegensatz zum Moment der Zeitlichkeit am endlichen Dasein. Von diesem aus wird jener Begriff gewonnen: *via eminentiæ* als endlose Dauer über alles Zeitliche hinaus; *via negationis* als schlechthin ohne Anfang und Ende und in sich ohne zeitliche Veränderung, als *immutabilitas; via causalitatis* als *aseitas*, als in sich Ursache der Zeitlichkeit. Die Unterschiede im Zeitdasein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft müssen vom Sein Gottes weggedacht, seine Ewigkeit als ewige Gegenwart gefasst werden: Deus ab omni temporis successione immunis ipsius temporis rationem in se continet. — Zugleich aber muss diess ewige Sein Gottes als seine persönliche Subsistenzweise nicht nur in sich der Welt gegenüber, sondern auch in seiner activen Beziehung zur Welt festgehalten werden, da in Gott als *actus purissimus* Sein und Actus eins sind. Was daher auch in letzterer Hinsicht von Zeitlichem in das Thun Gottes hineinzukommen scheint, ist gleichwohl von Gott fern zu halten und der scheinbare Widerspruch zu einer sorgfältigen Fassung der göttlichen Unveränderlichkeit aufzuheben.

§ 400. Gottes Allgegenwart ist sein reines Sein in sich, von welchem ebensowohl alle räumliche Ausdehnung und Schranke zu verneinen, als positiv zu sagen ist, dass es in allem Raum der unräumliche Grund alles räumlichen Daseins sei und zwar nicht bloss mit seinem aus seinem In-sich-sein heraustretenden Wirken *(omnipræsentia operativa)*, sondern auch mit seinem Sein selbst *(omnipræsentia essentialis)*.

Die Allgegenwart Gottes, als der Gegensatz zum Raumdasein, wird von diesem aus gewonnen: *via eminentiæ* als Erhabenheit über jede Raumschranke. Zunächst für sein Wirken, als *omnipræsentia operativa:* Gott wirkt überall hin, unberührt von allen Raumverhältnissen; dann aber, da in Gott als *actus purus* Sein und Wirken eins ist, auch für sein Sein, als ein *nullo loco circumscribi*. Da diess aber immer noch als ein irgend welches, wenn auch nicht eingeschränktes, räumliches Dasein gefasst werden könnte, so muss *via negationis* das räumliche Dasein als solches für Gottes Sein und Wirken vollständig aufgehoben und dieses als unräumliches reines Insich-sein gefasst werden, und zwar qua Sein negativ als *ἀδιαστασία*, qua Wirken positiv als *συνουσία ὑποστατική*. Das letztere ist *via causalitatis* hinzuzufügen, weil *ἀδιαστασία* für sich allein auch das reine Nichts sein könnte, Gott aber zugleich, wie als *causa sui*, so als *causa* des Raumdaseins der Welt, als in sich seiend und zugleich allwirkend muss gefasst werden.

§ 401. Wie Raum und Zeit die Existenxform des Materiellen ist: so ist von Gott, dem ewigen und allgegenwärtigen, negativ die Immaterialität, positiv die reine Geistigkeit auszusagen: Gott ist *spiritus purus infinitus.*

b. Das psychologische Moment der Attribute Gottes.

§ 402. Die psychologischen Attribute sind die essentiellen Bestimmungen des Geist-seins Gottes und darum von Gott, als Geist, eigentlich zu nehmen. Sie sind Gott nur in absoluter Fassung beizulegen. Absolutheit nun aber ist auf dem Boden der Kirchenlehre von der Analogie der menschlichen Persönlichkeit aus nur approximativ, und über die auf diesem Weg nicht zu überschreitende Endlichkeit hinaus nur negativ zu bestimmen.

§ 403. Weil Gott die *aseitas* zukommt, dass er, durch sich selbst seiend, der Grund von allem ausser ihm ist: so muss sachgemäss die Bestimmung seiner psychologischen Attribute von seinem Selbstbewusstsein ausgehn und von da aus erst zum Willen und zum gegenständlichen Bewusstsein fortschreiten (§ 175).

§ 404. 1) Gott kommt absolutes Selbstbewusstsein oder Gefühl zu: er ist das absolute Sein, und dieses Sein als Zustand und der Act des Selbstbewusstseins sind schlechthin eins. Gott ist absolutes Subject-Object.

1. Es ist eine ganz ungehörige und verdächtige Scheu, wenn man weniger gern von Gottes Gefühl als von Gottes Willen und Intelligenz reden

mag. In dem Sinn, in welchem man von Willen und Intelligenz in Gott reden darf, muss man auch von Gefühl bei ihm reden; und in welchem Sinn es antropopathisch und ungeeignet wäre, Gott Gefühl beizulegen, darf man auch nicht von Willen und Wissen Gottes reden: beides verhält sich durchaus gleich. Der Glaube würde sich auch mit Recht für eine Dogmatik bedanken, die ihm wehren wollte, in demselben, bei aller Bildlichkeit des Ausdrucks doch etwas Eigentliches bezeichnenden, Sinn von Gottes Herzen wie von seinem Aug und seiner Hand zu reden.

2. Der Ausdruck, Gott ist absolutes Subject-Object, sagt ganz dasselbe wie: vita et vivere in Deo non differunt, sed idem sunt; vita Dei est Deus ipse.[1])

§ 405. Demnach kommt Gott a) in Beziehung auf ihn selbst, abgesehn von allem ausser ihm und diesem ewig vorausgehend, Selbstgenügsamkeit *(sufficientia)* und darum Seligkeit zu; b) zugleich aber auch, in Beziehung auf alles, was ausser ihm aber durch ihn ist: 1) Allgüte, als Impuls in ihm selbst, auch eine Welt ausser sich zu wollen und dieser in ihrer Gesammtheit und allem Einzelnen in ihr an seinem Ort das Dasein durch ihn zu einem Gut zu machen, und 2) Liebe, als Impuls in ihm selbst, in dieser Welt ausser ihm ein Abbild seiner selbst zu wollen und demselben die Seligkeit seines eigenen absoluten Seins aufzuschliessen. Als Liebe offenbart daher Gott sein eigenstes inneres Wesen (§ 175).

§ 406. 2) Gott kommt absoluter Wille zu; daher ist in Beziehung auf ihn selbst seine *voluntas necessaria,* in Beziehung auf alles ausser ihm *libera.*

Die *voluntas necessaria:* in Gott ist Sein und Wille eins; unmittelbar mit seinem Sein will er sich auch selbst in diesem Sein. *Voluntas libera:* alles ausser ihm selbst will Gott rein aus sich selbst, so wie eben Sein und Wille in ihm eins ist, und nicht als ob ein seinem Wollen vorausgehendes anderes Sein eine Nöthigung für sein Wollen von etwas ausser ihm bildete. *Via eminentiæ* käme die Vernunft dazu, in Erweiterung der Schranken des menschlichen Willens Gott auch eine *voluntas media* zuzuschreiben, die Möglichkeit, etwas auch anders zu wollen als er wirklich will. Allein *via negationis* kommt die menschliche Vernunft doch zur Besinnung, dass diess vielmehr umgekehrt nur eine in der menschlichen Endlichkeit liegende Möglichkeit auf Gott übertragen hiesse, und dass die in abstracto Gott zugeschriebene *voluntas media* in concreto stets mit seiner *voluntas libera* zusammenfallend zu denken sei.

---

[1]) s. b. Heppe, S. 44.

§ 407. Die Absolutheit des göttlichen Willens ist: a) in Beziehung auf die gesammte **Naturwelt** seine **Allmacht**, dass er der unbedingte, freie Grund wie alles wirklichen Seins und Geschehens, so auch alles Sein- und Geschehen-könnens ist (§ 176).

1. Unter der **Naturwelt**, als dem Gebiete der Allmacht Gottes, ist nicht etwa bloss die äussere Natur, sondern die *natura rerum* überhaupt, also auch die Natur, das Sein des Geistes mit seiner Aeusserungsweise, die sein Wesen und seine Natur ausmacht, zu verstehn. *Via causalitatis* ist als das Object der Allmacht Gottes die *universitas rerum* in der Totalität alles Einzelnen, woraus sie besteht, zu bestimmen. *Via eminentiae* sind alle Schranken des menschlichen Willens in infinitum zu erweitern, und *via negationis* auch die dieser Erweiterung noch anhaftende Endlichkeit zu verneinen. Also: Gott kann alles was er will; er will aber auch alles was er kann, d. h. in dem Sinn, dass in ihm Sein, Können und Wollen als *actus purus* Eins sind.

2. Die Unterscheidung, Gottes *voluntas libera* sei der Grund wie alles Seins und Geschehens so auch alles Sein- und Geschehn-**könnens**, bezieht sich nicht auf die sog. *voluntas media*, sondern darauf: auch die *causae secundae*, die Naturkräfte, durch die für uns das Sein- und Geschehn-können des Einzelnen in der Naturwelt bedingt erscheint, sind selbst ebenfalls nur durch den Willen Gottes: Gott will durch sie; nicht aber bilden sie eine nothwendige Ursache für sich abgelöst vom Willen Gottes. Ob daher Gott unmittelbar, oder ob er mittelbar durch sie das wirkliche Sein und Geschehn will, — es ist nur seine *voluntas libera* und nicht bedingt durch eine ausser seinem Willen liegende Ursächlichkeit.

§ 408. b) In Beziehung auf die **sittliche Welt** des creatürlichen Willens ist die Absolutheit des göttlichen Willens:

1) seine **Heiligkeit**, dass er für sie das Eine unbedingte Gesetz des Guten ist;

2) seine **Gerechtigkeit**, dass er dieses unbedingte Gesetz dem eigenen Willen des Geschöpfs gegenüber auch ewig in Geltung erhält, d. h. diesem darnach vergilt (vgl. § 179 ff.).

1. Die Bestimmungen der **Heiligkeit**: *via causalitatis:* das ethische Gesetz des Guten ist nichts als der Ausdruck des Willens Gottes; *via eminentiae:* Gott selbst will nichts als das Gute; *via negationis:* Gottes Wille und das Gute sind überhaupt **substanziell eins**.

2. Die Bestimmungen der **Gerechtigkeit**: *via causalitatis:* der Vollzug der Vergeltung, der von der Heiligkeit des ethischen Gesetzes verlangt wird und — wenigstens partiell — schon im Gang der Geschichte als Erfahrung vorliegt, ist Thun Gottes; *via eminentiae:* Gott erreicht mit seiner Vergeltung Alles; *via negationis:* es ist Gottes Sein selbst, das sich in seinem vergeltenden Thun als sich selbst gleich und unverletzlich erweist.

§ 409. 3) Gott kommt absolute **Intelligenz** zu: alles, was ist, ist auch Inhalt seines Bewusstseins; diese *scientia* ist in Beziehung auf ihn selbst *necessaria*, in Beziehung auf alles ausser ihm *libera*, in Beziehung auf alles in abstracto Mögliche *media*. Als **Allwissenheit** ist sie einheitlich auf die Gesammtheit alles Sein in der Summe alles Einzelnen bezogen, ohne jede Schranke endlicher Vermittlung, daher *intuitiva*, *simultanea*, *verissima* (vgl. § 178).

1. Gottes Sein ist reines Geist-sein; Inhalt desselben als Bewusstsein alles Sein und Dasein überhaupt. Vorab das **absolute** Sein, das er selbst ist; diess Gottes *scientia necessaria*: Sein und Selbstbewusstsein sind in Gott eins. Alles **endliche** Sein ist Inhalt von Gottes *scientia libera*, weil dieses Sein nur durch seinen Willen, und sein Wille mit seinem Bewusstsein eins ist. *Via eminentiæ* und *negationis* sind alle Schranken und Bedingungen der endlichen Vermittlung unsers Wissens von Gott weg zu denken: seine *scientia* also *intuitiva*, ohne Vermittlung; *simultanea*, ohne die Bedingungen des Zeitverhältnisses zwischen wissendem Subject und Object des Bewusstseins; und endlich *verissima*, absolut wahr, ohne die in all jenen Vermittlungsbedingungen liegende Beschränktheit und Möglichkeit des Irrthums.[1]) Die *scientia media*, die der *futurabilia*, d. h. dessen, was unter Bedingungen geschehn wäre oder würde, ist in abstracto zwar Gott ebenfalls beizulegen; streng genommen ist aber *via negationis* zu sagen, dass diese in concreto nicht mit der *scientia libera* zusammenfallend zu denken eine Verendlichung Gottes wäre. — Bei all diesen aus dem Begriff der **Absolutheit** abgeleiteten Bestimmungen der scientia divina ist dieselbe doch zugleich als **persönliche** feszuhalten.

2. **Via causalitatis** wird die göttliche Intelligenz speciell als **Allweisheit** erkannt aus der zweckmässigen Weltordnung.

§ 410. Die Einheit von Gottes Allgüte, Allmacht und Allwissenheit ist seine **Allweisheit**, dass er in seinem Wollen der Welt einen absoluten Zweck, Offenbarung seines absoluten Seins, will und diesen im Ganzen und in allen einzelnen Momenten durch die adäquaten Mittel realisirt (vgl. § 177).

In der **Allweisheit**, als der zwecksetzenden und zweckausführenden Intelligenz, sind die drei Momente des *actus purus* des göttlichen Geist-seins in unmittelbarer Einheit. Gottes **Selbstbewusstsein**, als Güte und Liebe, ist **Grund** des Zweckes; seine **Intelligenz** das Aus-sich-setzen desselben als **Zweck** eines Daseins ausser ihm; seine **Allmacht** die **Realisirung** durch alle Momente hindurch. *Via causalitatis* ist von der objectiven Zweckmässigkeit im Weltdasein der Grund derselben in Gott zu suchen, und zwar wird

[1]) Cognitio, intelligentia, scientia Dei est divini intellectus perfectio illa, qua perfectissimo et plane divino modo per essentiam et unico ac simplicissimo actu simul se ipsum et a se ipso ac per se ipsum omnia extra se præsentia, præterita, futura et possibilia intelligit et cognoscit (s. b. **Heppe**, S. 45).

erst in Christo der letzte absolute Endzweck der Welt erkannt, in ihm daher auch erst die Allweisheit Gottes in ihrer Tiefe erfasst. *Via eminentiae* sind alle Schranken menschlicher Weisheit sowohl in der Zwecksetzung als in der Vermittlung der Ausführung ins Unendliche zu erweitern und *via negationis* vollends dahin aufzuheben: Gott in seinem absoluten Sein ist sich absoluter Selbstzweck auch im Setzen einer Welt ausser ihm, und wie der Zweck der Welt nicht ausser Gott liegt, so für ihn in keinem Moment auch die Mittel ausserhalb des Zweckes. Zu vermeiden ist der pantheistische Abweg, der in Gott nur einen Weltgrund, nicht auch einen Weltzweck hat; wie der deistische, der Gott endliche Zwecke leiht, die ausser ihm selbst lägen.

§ 411. In der einheitlichen Gesammtheit aller seiner Attribute besteht Gottes absolutes Wesen als persönliches: seine Herrlichkeit *(δόξα, majestas)*, die als *interna* ewig ist, als *externa*, oder als *gloria Dei*, den absoluten Endzweck der Weltschöpfung ausmacht.

Erst im Sohn ist das volle Wesen des Vaters, d. h. die ganze Herrlichkeit Gottes zu erkennen, da erst er die Thatoffenbarung der ewigen Einheit in der zeitlichen Vermittlung aller Momente derselben ist, welche von der sündigen Menschheit aus und nur in der Zeit angeschaut nicht bloss im Widerspruch erscheinen, sondern, so fixirt, auch wirklich im Widerspruch wären: vor allem die absolute Liebe und die absolute Gerechtigkeit. Daher ist die Thatoffenbarung des Sohnes nicht bloss die Offenbarung eines an sich schon gelösten Widerspruchs, sondern die factische Lösung eines wirklich vorhandenen. Desswegen kann man auch nur von dem in Christo aufgeschlosseuen absoluten Standpunkt Gottes aus sagen, was der Mensch von seinem eigenen endlichen Standpunkt aus schlechterdings nicht sagen dürfte: dass auch die Sünde von Gott als negatives Mittel zum Endzweck seiner absoluten Selbstoffenbarung ewig mitgesetzt sei.

2. Die Trinität.

§ 412. Erst in seiner Selbstoffenbarung in dem Gottmenschen Christus hat Gott das innerste Mysterium seines Wesens geoffenbart: dass das eine göttliche Wesen, der *unus Deus*, vielmehr ein dreieiniger, *triunus* ist. Das Dogma von der Trinität ist die specifisch christliche Gotteslehre.

Specifisch christliche Gotteslehre kann nur die heissen, welche das Princip der christlichen Religion ausdrücklich als constituirendes Moment in den Gottesbegriff aufnimmt. Das christliche Princip aber ist die Person Christi.

§ 413. Nachdem erst die Taufformel und das allmälig aus ihr erwachsene Symbolum Apostolicum die Dreiheit des christlichen Glaubensobjectes, Gott in seinem Sohn als Vater geoffenbart und durch den Geist in der Gemeinde sich bezeugend, für

das allgemeine christliche Bewusstsein fixirt hatte, entwickelte sich das Dogma von der Trinität naturgemäss als Moment des Dogma's von Christo zum vollständigen Ausdruck des Wesens des in Christo sich selbst offenbarenden Gottes.

1. Nur aus dieser historisch nothwendigen Genesis wird die Bedeutung und der wesentliche Inhalt der Trinitätslehre richtig erkannt; sonst wird man verleitet fremdartige Speculationen hinein zu verlegen, wie in alter und neuer Zeit zur Uebergenüge geschehn ist.

2. Das Mysterium der Trinität ist daher stets als die Fundamentallehre vom „Christengott" behandelt, und das Festhalten daran von der Kirche als nothwendig zum Seelenheil auf's strengste verlangt worden. Andrerseits lag die Lehre in der Form, wie sie sich zum kirchlichen Dogma entwickeln musste, in der Schrift nicht vor. Daher hatte der ursprüngliche Protestantismus den Instinct, die Lehre als Geheimniss mit Zurückhaltung zu behandeln.[1])

§ 414. Mit dem Moment nämlich, wo die Gottessohnschaft Christi als metaphysisches Verhältniss eines **persönlich** göttlichen Ichs zu Gott als Vater, und entsprechend auch der **Geist** Christi in der Gemeinde als ein **persönliches** göttliches Princip gefasst wurde (§ 270), erwuchs für die christliche Gotteslehre das Problem, einerseits jedes Moment dieser göttlichen Dreiheit auf den Ausdruck wahren Gott-seins zu bringen, andrerseits aber doch die Grundbestimmung der Einheit Gottes zu wahren (vgl. § 343 ff.).

§ 415. Nachdem erst die Synode von Nicäa die Gottheit des Sohnes zum fertigen Ausdruck gebracht (§ 349), fügte die zweite von **Constantinopel** noch ausdrücklich die entsprechende Bestimmung über den h. **Geist** hinzu[2]), aber so, dass neue Controversen über den Ausgang des heiligen Geistes sich entspannen, welche

[1]) **Calvin** — dem doch **Servet** die Verwerfung der Trinitätslehre mit Recht auf dem Scheiterhaufen büsste — sagt, **inst.** I, 13, 21: equidem hic, si quando alias in reconditis Scripturae mysteriis, sobrie multaque cum moderatione philosophandum: adhibita etiam multa cautione, ne aut cogitatio aut lingua ultra procedat quam verbi Dei fines se protendunt. Und **Melanchthon** übergeht sie in seinen **Loc. theol.** mit den Worten: mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Immo, sine magno periculo tentari non possunt. id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Gleichwohl konnte die orthodoxe Dogmatik nicht umhin, die Lehre in dem einmal gegebenen Material vollständigst auszuführen.

[2]) Die nähere Bestimmung des **Symbolum Nicænum**, in welchem es noch einfach hiess: *(πιστεύομεν) καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον*, durch die Synode von **Constantinopel** lautet: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

sich zu einem Differenzpunkt zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche verhärteten. Die letztere hielt daran fest, dass der Geist nur vom Vater ausgehe; jene wollte, vom Vater und vom Sohne. Diese Differenz über das *filioque* vermochte auch die Vermittlungsformel der Synode von **Florenz** (1439), „vom Vater durch den Sohn", nicht wieder zu heben.[1])

Die Ausbildung des Dogma's von der Gottheit des **Sohnes**, die den Stamm der ganzen Trinitätslehre bildet, haben wir schon betrachtet (§ 343 ff.). Die Lehre vom h. **Geist** rankt sich unselbständig an der vom Sohn empor, aber so, dass sie mit innerer Nothwendigkeit nachträglich stets zu einer jener entsprechenden Formulirung führte.[2])

§ 416. Ihre consequente Formel hat auf der einmal gegebenen Basis die Lösung des trinitarischen Problems in dem sog. **Symbolum Athanasianum**[3]) gefunden, welches darum auch das protestantische Dogma unverändert angenommen hat.[4])

---

[1]) Die Aeusserung **reformirter** Dogmatiker über die Differenz des morgenländischen und des abendländischen Dogma's vom h. Geist, s. bei **Heppe**, S. 97: celebris hæc olim erat controversia inter Græcos et Latinos. **Græci** statuebant, eum a Patre solo procedere; **Latini**, a Patre et Filio. Tandem in concilio Florentino anno 1439 temperamentum quæsitum est, ut statueretur Sp. S. a Patre **per** Filium procedere. Licet vero non debeant Græci hæreseos insimulari propter sententiam suam, nec ea debuerit esse occasio schismatis, tamen Latinorum sententia melius retinetur.

[2]) Ueber die Geschichte dieser Lehre s. bes. **Baur**, d. chr. Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 451 ff.; II, S. 159 ff. Vgl. **Hagenbach**, Dogmengesch. (5. Aufl.), § 93. 94. 169.

[3]) Die trinitarischen Bestimmungen des **Symbolum Athanasianum**: Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti: sed Patris et Filii et Spir. S. una est Divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas. Qualis P., talis F., talis Sp. S. Increatus P., increatus F. etc.; immensus P. etc.; æternus P. etc.: et tamen non tres æterni, sed unus æternus; sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens F. etc.; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus S.: et tamen non tres Dii, sed unus Deus. Ita Dominus Pater etc. Quia, sicut singulatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri Christiana veritate compellimur (das specifisch **christliche** Interesse): ita tres Deos aut tres Dominos dicere Catholica religione prohibemur (das allgemein **monotheistische** Interesse). Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius etc. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus: sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales, ita, ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit. **Qui vult salvus esse, ita de Trinitate sentiat.**

[4]) Die einfache Zustimmung der **protestantischen** Symbole: **Aug. I**, 1: ecclesiæ magno consensu apud nos docent, Decretum Nicænæ Synodi de unitate essentiæ divinæ

Das **Athanasianum** ist dadurch die classische Formel für die orthodoxe Lehrfassung, dass, wie in den Bestimmungen des Gottmenschen (§ 361), so auch bei der Trinität die einander diametral entgegenstehenden Bestimmungen, auf die der Verstand beim Versuch das Problem zu fassen hatte gerathen müssen, auf der Goldwage in's Gleichgewicht gebracht sind, und nun befohlen wird, sie unmittelbar zusammenzudenken. Es ist diess unter den gegebenen Voraussetzungen durchaus nothwendig und allein consequent; denn einerseits ist in Gott als *actus purus* Wesen und persönliche Subsistenz als absolute Persönlichkeit eins: *unus Deus*; andrerseits aber ist das Göttliche in Christo seine Person selbst und auch der h. Geist eine eigene Hypostase: sollen nun diese zugleich als essentiell göttlich bestimmt werden, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit der athanasianische *unus Deus triunus*.

§ **417.** Diese Formel erhielt in der protestantischen Dogmatik dann noch folgende genauere Ausführung.

Es ist eine *natura, essentia, substantia* (οὐσία, φύσις) *divina*, und zwar als *unus Deus*, aber *tres personæ* (πρόσωπα, ὑποστάσεις), d. h. in der göttlichen *essentia* subsistirende, für sich seiende Ich, in deren *relatio* innerhalb ihrer *unitas* die *trinitas* besteht.

Diese trinitarische Relation der drei Personen des dreieinigen Gottes ist einerseits ihre *æqualitas*, indem die drei Personen die ὁμοουσία haben, nämlich jede die ganze *essentia divina indivisa*, so dass nur *unus Deus* ist; andrerseits ihre *distinctio* (nicht *diversitas*), in der jede ihren besondern *character hypostaticus* hat, dessen *notæ* sie realiter von einander unterscheiden. Diese *notæ* sind: a) *internæ* (Ausdruck der *opera ad intra*), wie jede Person in der *essentia divina* subsistirt (*Pater generat Filium et spirat Spiritum S.,* — *Filius generatur a Patre et spirat cum Patre Spiritum S.,* — *Spiritus S. spiratur s. procedit a Patre Filioque*); b) *externæ* (Ausdruck der *opera ad extra*), wie jede Person specifisch an der Offenbarung, die als einheitliche die Offenbarung des *Deus triunus* ist, sich bethätigt (dem Vater kommt zu: die Schöpfung der Welt durch den Sohn und die Sendung von Sohn und Geist

---

et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet quod sit una essentia divina, quæ et appellatur et est Deus, æternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, Creator et Conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium: et tamen tres sint personæ, ejusdem essentiæ et potentiæ, et coæternæ, Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Et nomine personæ utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Form. Conc. p. 571. — II Helv. c. 3. 11.

in die Welt, — dem Sohn das Kommen in die Welt zur Vollbringung des Erlösungswerks, — dem h. Geist die Vollführung des Erlösungswerks an der Menschheit). [1])

3. Die Weltschöpfung.

§ 418. Da der Wille des dreieinigen Gottes der ewige Grund für das Dasein der Welt ist: so ist der *actus purus* dieses Willens, durch den und für den die Welt ist, zuerst als *decretum* in Gott selbst und seine Momente als *opera interna sub specie æternitatis* aufzufassen, vorausgehend den *operibus externis*, der Realisirung zur wirklichen Welt, — wie vorzugsweise die reformirte Dogmatik diess durchzuführen geliebt hat.

§ 419. Das *Decretum* ist die freie Selbstbestimmung Gottes, seine in der einheitlichen Gesammtheit seiner Eigenschaften bestehende Majestät in sich selbst auch ausser sich zu offenbaren. In diesem absoluten Endzweck hat er die Welt ewig gewollt und die Gesammtheit aller einzelnen Momente des Weltdaseins und Weltverlaufs vom ersten Anfang bis zum letzten Ende ewig bestimmt (vgl. § 189).

Nur die Durchführung dieses Gedankens nach all seinen Momenten ist die volle Consequenz der kirchlichen Lehre vom Wesen Gottes.

§ 420. Zu unterscheiden sind: a) das *decretum generale*, das die gesammte Weltschöpfung auf den Menschen hin zum Gegenstand hat, und b) das *decretum speciale*, das sich auf den speciellen Endzweck der Schöpfung bezieht, Gottes Majestät nach allen ihren Momenten an der nach seinen Ebenbilde geschaffenen Menschheit zu offenbaren. —

Für unser menschliches Denken ist es jedoch angemessen, das *decretum speciale* erst dann näher zu betrachten, wenn wir das Wesen des Menschen, auf das sich dasselbe bezieht, kennen.

Geht die dogmatische Betrachtung von Gott aus, so kann sie veranlasst sein den ganzen Inhalt des Decretum gleich in der Lehre von Gott zu ent-

[1]) Die systematischen Formulirungen in der lutherischen Dogmatik s. b. Hutt. red. § 70 ff. Schmid, § 19. Luthardt, § 33; — in der reformirten Dogmatik b. Schweizer, § 74 ff. Heppe, loc. VI.

wickeln. Geht sie dagegen von Menschen aus, so wird sie ihn erst da behandeln, wo sie den Menschen, und zwar in dem thatsächlichen Zustand der Sünde, als das specielle Object für dasselbe hat. Jede dieser Betrachtungsweisen hat ihr Recht: wenn nur jene nicht in abstracto bleibt und den wirklichen Weltgang, durch den sich das ewige Decretum realisirt, nicht bloss betrachtet, wie er in diesem befasst ist, sondern auch so, wie er sich realiter ausser Gott als Weltgang, wenn auch durch Gott, vollzieht; und wenn nur diese über dem wirklichen Weltgang nicht die Absolutheit Gottes als die alle Momente umspannende und ewig setzende Causalität beeinträchtigt. Die reformirte Dogmatik liebte den erstern Gang, die lutherische den letztern, und es fehlte auch nicht an gegenseitiger Beschuldigung des Abwegs. Wir vermeiden im Sinn der Kirchenlehre den Abweg am besten, wenn wir beiden gerecht werden: vorab den ganzen Weltgang unter den Gesichtspunkt der Ausführung des ewigen göttlichen Decretum stellen, die Prädestination dagegen erst da betrachten, wo wir am Menschen schon ihr Object kennen.

§ 421. Das erste *opus externum* des dreieinigen Gottes, als Anfang der zeitlichen Ausführung des ewigen *decretum generale*, ist die Schöpfung der Welt, die *creatio*, deren Product, die *creatura*, in der *universitas rerum* besteht, d. h. alles ausser Gott selbst umfasst.

Opera externa, weil sie *extra essentiam Dei* gehn, ein Dasein ausser dem In-sich-sein Gottes setzen. Subject derselben ist der *Deus triunus*, aber so, dass es der Vater ist, der als *fons omnium* durch den Sohn und den Geist die Ausführung des ewigen Decretes vollzieht. Die *opera externa* zerfallen in das *opus naturæ* und das *opus gratiæ;* jenes bildet die Voraussetzung für dieses.

§ 422. In ihren Bestimmungen über das Verhältniss Gottes zur Welt ist die Kirchenlehre von der Aufgabe geleitet, sowohl das Absolute als das Persönliche aller Momente dieses Verhältnisses zum vollen Ausdruck zu bringen, und jeder Abweichung ebensowohl nach der Seite einer deistischen Gottesauffassung als einer Beeinträchtigung der Absolutheit, wie nach der Seite einer pantheistischen Auffassung als einer Aufhebung der Persönlichkeit Gottes vorzubeugen.

§ 423. Die Schöpfung ist reiner Willensact Gottes: das *velle* Gottes hat zum unmittelbaren Effect das *esse* der Welt. Darum ist die Schöpfung eine Schöpfung aus Nichts, und zwar ist dieses Nichts nicht bloss ein *nihil privativum*, sondern das reine *nihil negativum*, — gegenüber sowohl aller deistischen oder dualistischen Annahme eines Weltstoffes, der nicht durch Gott

da wäre, als auch aller **pantheistischen** Emanation der Welt aus Gott (vgl. § 190. 194).

§ 424. Im göttlichen Act der Schöpfung sind zu unterscheiden: a) die *creatio immediata s. prima*, durch welche die Elemente der Welt — nämlich die persönlichen Geister, die Materie und (nach Einigen wenigstens) die zur Gestaltung der letztern bestimmten unpersönlichen Kräfte — aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen sind, *cum tempore*, und b) die *creatio mediata s. secunda*, die weitere Weltgestaltung durch diese Elemente, — *in tempore*.

1. Die Elemente des Geschöpflichen, die nicht weiter auf die Wirkung von anderem Geschöpflichen zurückzuführen sind, das ist einerseits die *materia*, die *ὕλη ἄμορφος*, der Stoff als solcher, und andrerseits sind es die Geister, die *essentiæ spirituales*. Diese sind also als Product der *creatio immediata Dei* zu bezeichnen. Es kann sich weiter nur fragen, ob auch die blossen Kräfte, die geistigen aber nicht persönlichen Potenzen, durch deren Verbindung mit dem Stoff Gott die *creatio mediata* vollzieht, als Product der *creatio immediata* zu fassen seien. Vom Vorstellungsstandpunkt der Kirchenlehre lässt sich dafür und dawider reden. Dafür: man unterscheidet ja doch zwischen Kraft und Stoff als den zwei Elementen alles Daseienden; sind nun die Urelemente des Daseins Object der *creatio immediata*: so gehören auch die Kräfte, die dann als *causæ secundæ* thätig sind, dazu. Dawider: diese Kräfte sind nichts für sich sondern nur mit dem Stoff existirendes und an ihm wirksames: also nicht als besonderes Object der *creatio prima* zu bezeichnen. Allein, da *creatio prima et secunda* jedenfalls nicht so zu unterscheiden sind, dass jene mit ihren Producten eine Zeit lang für sich allein existirt hätte; sondern da jene nur den ersten unmittelbaren Ursprung der Welt im Willen Gottes, und diese die von diesem Ursprung ausgehende Vermittlung bezeichnet: so ist es doch angemessen, auch die von Gott mit den Stoffen verbundenen Kräfte, wenn sie auch nicht realiter für sich bestehende Existenzen sind, doch als Elemente der Welt und darum als Object der *creatio prima* zu bezeichnen.

2. Da die Zeit nichts als die Existenzform des Weltdaseins ist, und es darum ein Widerspruch wäre, eine Zeit vor dem Anfang der Welt anzunehmen: so wurde ganz consequent bestimmt, dass Gott in der *creatio prima* mit den Elementen der Welt auch die Zeit, ihre allgemeine Existenzform, in's Dasein gerufen habe. Diese scharfsinnige Auskunft, die unmittelbar der Vorstellung genugthut und dem Verstand das Fragen abschneidet, stammt, wie so manch andres derartiges Bonmot, von Augustin (de civ. dei XI. 6).

§ 425. Eine von der *creatio* modaliter unterschiedene Thätigkeit Gottes ist die *providentia*, die fortgehende persönliche Vollziehung seines ewigen Decretes in der von ihm in's Dasein ge-

setzten Welt. Und zwar ist die *providentia* genauer wieder zu unterscheiden in 1) die *conservatio*, die Erhaltung der Welt in ihrem geschaffenen Dasein überhaupt, und 2) in die *gubernatio*, die Weltregierung, als Leitung des Weltganges nach dem Zweck Gottes und auf seine Realisirung hin.

§ 426. Im Bestreben, diese Acte als absolute und zugleich als persönliche zu fassen, wird die *conservatio* bestimmt als *creatio continua*, unterschieden von der *primitiva* (und zwar der *mediata* sogut wie der *immediata*): sie geschieht nämlich durch einen *concursus divinus*, durch welchen Gott mittelst eines *influxus generalis* seiner *omnipræsentia essentialis* auf die *actiones et effectus causarum secundarum*, auf die durch die Schöpfung in's Dasein gerufenen und in Activität gesetzten Naturkräfte, *immediate et simul cum eis* mitwirkt, so dass das Product, die Erhaltung der Dinge in Dasein und Leben, stets als eins erscheint.

1. Die *conservatio* ist der Ausdruck davon, dass alles Daseiende in jedem Moment seines Daseins nur durch den Willen Gottes da ist. Insofern findet dasselbe Verhältniss zwischen seinem Dasein und Gottes Willen statt wie bei der Schöpfung, und unter diesem Gesichtspunkt ist die *conservatio* als *creatio continua* zu bezeichnen. Gleichwohl ist sie wenigstens *modaliter* von der *creatio* im engern Sinn, dem in's Dasein-rufen, zu unterscheiden. Würde sie ganz damit identificirt, so könnte man vom Geschaffenen in keinem Moment aussagen, dass es ein wirkliches Dasein habe, und das Verhältniss Gottes zur Welt drohte ein pantheistisches zu werden.

2. Die nothwendige und bei dem vorausgesetzten Gottesbegriff allein consequente Vermittlung zwischen beidem, dass *creatio* und *conservatio* zu unterscheiden seien und doch dasselbe Verhältniss Gottes zur Creatur ausdrücken, bildet der Begriff des *concursus divinus*. Aber dieser darf nicht bloss so gefasst werden, dass die *causæ secundæ* durch den ihnen absolut vorausgehenden Willen Gottes so wirken, wie sie wirken, darum eben so, wie Gott will dass sie wirken: sondern der Begriff des *concursus* ist: dass einerseits die durch die *creatio* gesetzten Naturkräfte als *causæ secundæ* wirken, wie sie von Gott in's Dasein geschaffen und im Dasein erhalten sind, andrerseits aber Gott persönlich in jeder so mittelbar von ihm bedingten Wirksamkeit noch mitwirkt, so dass das Product, das Dasein und Sosein jedes Dings, in jedem Moment Product der natürlichen Factoren und Gottes unmittelbarer Wirksamkeit ist, aber, da jene ja auch nicht bloss einmal von Gott geschaffen, sondern in jedem Moment im Dasein erhalten sind, doch Alles in jedem Moment seinen letzten Grund nur in Gott hat. Die erstere Auffassung des *concursus* (für die aber schon der Name *concursus* nicht aufgekommen wäre, da es eigentlich gar kein *concursus* ist), wie die reformirten Dogmatiker

sie bevorzugten,[1]) mag philosophisch reiner mit dem Begriff Gottes als des Absoluten stimmen: diess haben wir hier noch nicht näher zu untersuchen. Die zweite Auffassung, wie wir sie bei den lutherischen Dogmatikern finden,[2]) ist die bei dem kirchlichen Gottesbegriff allein richtige Verbindung der beiden gleich nothwendigen Momente, einerseits in Gott jeden Act sowohl als persönlichen wie als absoluten festzuhalten, und andrerseits den Weltexistenzen ein Dasein zuzuschreiben, das ebensowohl absolut nur durch Gott, als aber auch ein wirkliches Dasein ausser Gott ist. Mit dieser Lehre vom *concursus* steuert die Kirchenlehre allein in der richtigen Mitte zwischen den Abwegen nach dem Pantheismus und dem Deismus. Diess tritt namentlich bei der Anwendung dieses Begriffs von *concursus* auf die *gubernatio* und ganz speciell bei der Frage nach dem Antheil der göttlichen Mitwirkung an den bösen Handlungen in's Licht. Diese Lehre vom *concursus divinus* ist dieselbe haarscharfe Mittellinie des orthodoxen Problems in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie die Bestimmungen des Symbolum Athanasianum es im trinitarischen und im christologischen Problem gewesen sind.

§ 427. Die *gubernatio* ist die durch alle Zeit fortgehende, ebenfalls durch diesen *concursus* die Wirkung der *causæ secundæ*, der natürlichen Kräfte und der handelnden Subjecte, erst bestimmende Thätigkeit Gottes, durch die er den Weltgang im Ganzen und in jedem einzelnen Moment so lenkt, dass derselbe seinem ewigen Endzweck dient, resp. auch wider den Willen des Geschöpfs dienen muss. Diese *gubernatio* ist nicht sowohl entweder eine *immediata* oder eine *mediata*, als vielmehr immer beides, sowohl *immediata* als *mediata;* es tritt nur für den Menschen die Seite, nach welcher sie *mediata* ist, da voran, wo der *concursus divinus* die natürlichen Kräfte für den göttlichen Zweck einfach bei ihrer natürlichen Wirkung erhält; hingegen die Seite, nach welcher sie *immediata* ist, da, wo der *concursus* der *causa prima*

---

[1]) Die Stellen bei Schweizer I, S. 319 ff. Heppe, S. 191 ff. z. B. Pictet VI, 3, 11: concursus nihil aliud est, quam actio causarum secundarum, quæ in iis producitur non propriis viribus independenter a Deo, sed vi hujus actus voluntatis, qui est in Deo, per quem dicit: volo, ut talis actio fiat a tali creatura.

[2]) Die Stellen in Hutt. red. § 68. Schmid, § 143 ff. Luthardt, S. 90. — Z. B. Quenst: concursus est actus providentiæ divinæ, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscujusque suaviter influit. Deus non solum vim agendi dat causis secundis et eam conservat, sed immediate influit in actionem et effectum creaturæ, ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producitur, a Deo scil. ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda.

die natürliche Wirkung der *causæ secundæ* ganz oder theilweise in sich aufhebt. Das letztere erscheint dann vom Menschen aus als *gubernatio extraordinaria*, als Wunder, während von Gott aus betrachtet die *gubernatio* immer eine *ordinaria*, weil in seinem ewig sich selbst gleichen Willen begründete, ist.

1. Die *conservatio* bezieht sich auf das Da-sein der Creatur, die *gubernatio* auf deren jederzeitiges So-sein, wie dieses Wirkung der daseienden natürlichen Factoren ist. Diese Factoren sind einerseits die Dinge mit ihren natürlichen Kräften, andrerseits die Handlungen der freien Subjecte. Die *gubernatio* bestimmt die Wirkung beider; dort ist es die Regierung des natürlichen, hier des sittlichen Weltlaufs. Der *concursus* ist nun nicht ein Mittleres zwischen *conservatio* und *gubernatio*, [1]) sondern er ist in beiden, als Verbinduug der *causa prima* mit den *causis secundis*, die Vermittlung zwischen Gottes persönlicher Absolutheit und der durch diese gesetzten Selbständigkeit der Weltexistenzen, die Vermittlung zwischen pantheistischer und deistischer Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt.

2. Man kann streng consequent nicht sagen, die *gubernatio* sei entweder eine *immediata*, oder eine *mediata*; sondern man muss sagen, sie sei immer beides, eben durch den *concursus*. Wenn sie irgendwo wirklich bloss *immediata* wäre, so fiele die doch nie fehlende eigene Wirksamkeit der Weltexistenzen, auf die sie sich bezieht, weg; wenn sie irgendwo wirklich bloss *mediata* wäre, so fiele die unmittelbare Thätigkeit Gottes dabei weg: beides ist aber nie der Fall. Vielmehr sind beide immer die nothwendigen Momente des *concursus*. Hingegen kann man auf der andern Seite doch auch nicht sagen: nur dem Menschen erscheine die *gubernatio* Gottes bald als *mediata* und bald als *immediata*; denn sie ist in der That ja immer sowohl das eine als das andre. Man muss daher exact sagen: in dem einen Fall trete sie dem Menschen von der Seite entgegen, wo sie *mediata*, und im andern Fall von der Seite, wo sie *immediata* ist, während in beiden Fällen das andre Moment in Wirklichkeit nicht fehlt. Wohl aber in Beziehung auf den Gegensatz von extraordinär und ordinär ist es richtig, dass diess bloss eine Unterscheidung sei, die der Mensch von der empirischen Erscheinung aus mache, während sie für Gott gar nicht bestehe. — Ob damit eine wirkliche Naturwissenschaft, welche eine immanente ewige Ordnung voraussetzt, und auf der anderen Seite auch die wirkliche Unveränderlichkeit Gottes in Wahrheit vereinbar sei, — das haben wir hier noch nicht zu untersuchen: auf der Basis der Kirchenlehre ist jenes das allein Mögliche und Consequente.

3. Das Wunder in der Kirchenlehre ist daher sozusagen eine Resorbtion der natürlichen Wirksamkeit der *causæ secundæ* durch den *concursus* der sie in ihre eigene unmittelbare Wirkung aufhebenden *causa prima*, des absoluten Willens Gottes. Es ist nicht ausnahmsweise der Eintritt der unmittelbaren göttlichen Thätigkeit an die Stelle der mittelbaren, sondern nur ein solches Hervortreten des ersteren der beiden stets miteinander ver-

[1]) Wie Ebrard I, § 281 f. ihn beschreibt.

bundenen Momente der Weltregierung Gottes, dass das zweite für unser Auge vor dem erstern verschwindet und durch dasselbe aufgehoben erscheint, während es nur in dasselbe aufgehoben ist.

4. Auf der gleichen Basis ist — ohne dass beide es wollen — die reformirte Fassung auf der Neigung zum pantheistischen, die lutherische auf der Neigung zum deistischen Abweg, was besonders in den Bestimmungen über das Verhältniss der *gubernatio* zu den Handlungen der Menschen hervortritt und in der verschiedenen Fassung der Prädestination sich dogmatisch zuspitzt. Nach reformirter Fassung regiert Gott auch die freien Handlungen der Menschen, indem er den Willen des Menschen schlechthin bestimmt. Gottes Providenz ist kein blosses Vorhersehn dessen, was der Mensch thun wird; sondern sie ist ein wirksames Thun, indem Gott das Thun des Menschen determinirt, nicht bloss moralisch, sondern auch physisch, d. h. eigentlich hyperphysisch: zum Guten *κατ' εὐδοκίαν*, zum Bösen *κατὰ συγχώρησιν*, durch *permissio*; aber wie jenes eine *actio efficax* ist, so dieses eine *permissio efficax*, eine *non-impeditio*, indem Gott zwar nicht die *causa efficiens* der bösen Handlung ist, aber doch die *causa deficiens*, so dass die Sünde doch *necessario* geschieht, so, dass allerdings das Materiale der Sünde, das Geschehn der Handlung, durch Gott gewirkt wird, und nur das Formale, die Gesinnung, die sie erst zur Sünde macht, Sache des Menschen ist, der *sponte* sündigt.[1]) Die lutherischen Dogmatiker, von der Besorgniss geleitet, die Freiheit des Menschen und seine Schuldbarkeit an der Sünde zu beeinträchtigen, wie diess bei der reformirten Fassung drohte, beschrieben die *gubernatio* in Beziehung auf die menschlichen Handlungen überhaupt als *permissio*, *impeditio*, *directio* und *determinatio*, und in Beziehung auf die bösen speciell als *concursus ad effectum non ad defectum*, *ad materiale non ad formale*, allerdings so, dass sie Gott, die *causa prima*, zu den *causis secundis* in ein Verhältniss setzten, das hinwiederum den Reformirten Veranlassung gab, darin die Absolutheit Gottes beeinträchtigt zu sehn.[2]) Statt diesen Streit in infinitum fortzusetzen, wird man beiden Fassungen der Kirchenlehre dadurch gerechter, dass man anerkennt: jede habe den Abweg, auf den gerathen zu sein die andre ihr vorwarf, selbst als einen Abweg angesehn und vermeiden wollen, und beide haben diess auch wirklich durch die Lehre vom *concursus*, welche die *causa prima* und die *causæ secundæ* sowohl unterscheidet als auch untrennbar zusammennimmt, wie das Chalcedonense Gottheit und Menschheit in Christo, nach Möglichkeit gethan. Die reformirte Fassung geht hiebei freilich bis an den Rand der Aufhebung der *causæ secundæ* in ihrer Selbständigkeit zum blossen Accidens in der Wirksamkeit der *causa prima* als absoluter; die lutherische dagegen bis an den Rand, die *causæ secundæ* auf einigen Punkten ausserhalb die Wirksamkeit der *causa prima* zu rücken und so diese der Absolutheit zu berauben. Immer aber ist es die gemeinsame Lehre vom *concursus*, die beide davor bewahrt, diesen Rand wenigstens mit Wissen und Wollen zu überschreiten, wie sehr es auch, von der andern Seite aus angesehn, oft diesen Schein gewinnen mochte.

---

[1]) Vgl. Heppe, loc. XII.

[2]) Vgl. Schmid, § 21.

§ 428. — Der ewige Endzweck Gottes mit der gesammten Weltschöpfung ist die Offenbarung seines absoluten Wesens, *manifestatio gloriæ Dei*, der sich durch den Mittelzweck, die Seligkeit seines dazu bestimmten creatürlichen Ebenbildes, verwirklicht; oder also: der Zweck der Welt selbst ist, die Voraussetzung für das Reich Gottes zu bilden, und unter diesem Gesichtspunkt ist sie gut. — Die Weltschöpfung gipfelt sich daher in der Schöpfung des Menschen, des creatürlichen Abbildes Gottes (§ 200).

Zweites Kapitel.

Die kirchliche Anthropologie.

§ 429. Das Problem. — Die kirchliche Anthropologie hatte die Lehre vom religiösen Wesen des Menschen, von seinem Verhältniss zu Gott, auf der Basis der Schriftlehre so auszuführen, dass sie sich von der Christologie aus als deren nothwendige Voraussetzung herausstellt. Weil Gott in Christo die Menschennatur zur persönlichen Einheit mit sich geeint hat, um aus Gnaden die natürliche Menschheit durch stellvertretende Sühnung ihrer Sündenschuld vom ewigen Verderben zur Seligkeit zu erlösen und so seinen ewigen Endzweck mit der Weltschöpfung zu verwirklichen: so war das Postulat dieser Lehre, das Wesen des Menschen so zu fassen, dass es einerseits zu dieser seligen Lebenseinheit mit Gott bestimmt und wie zum Verfallen in den Zwiespalt so auch zur Wiederherstellung fähig, andrerseits aber zu dieser Wiederherstellung aus sich selbst unfähig und daher der Erlösung durch die Gnade Gottes schlechthin bedürftig erscheint.

§ 430. Da die Kirchenlehre ihr System aus den biblisch gegebenen Elementen in der allgemeinen Bewusstseinsform der Vorstellung ausbaut, welche die Momente eines innergeistigen Processes, wie der religiöse ist, als einen Vorgang zwischen einander äusserlich gegenüberstehenden Wesen, und die Momente desselben als zeitlich aufeinander folgende Stadien und Acte anschaut: so hat sie die drei Momente des ganzen Problems jedes für sich ausgeführt: 1) die göttliche Wesensbestimmung des Menschen in der Form eines Urzustandes, *status integritatis*, beschrieben; 2) den endlichen Lebensprocess im Element der Welt ausser Gott, durch den hindurch die Verwirklichung der göttlichen Wesensbestimmung sich zu vermitteln hat, in der Form eines zweiten,

auf jenen ersten zeitlich gefolgten Zustandes des Falls, als *status corruptionis*, und 3) die diesem endlichen Lebensprocess immanente Wirksamkeit der göttlichen Wesensbestimmung für's erste auf einen Act ewig vorausgehender göttlicher Bestimmung — die Prädestination — zurückgeführt, und für's zweite sie als eine fortgehende Offenbarungsgeschichte an die gefallene Menschheit dargestellt.

Die kirchliche Anthropologie besteht aus der Lehre vom *status integritatis* und vom *status corruptionis;* das dritte Moment tritt als Drittes zur Lehre von Gott und vom Menschen als Lehre von ihrer Wechselbeziehung hinzu.

1. Der status integritatis: das gottgeschaffene Wesen des Menschen.

§ 431. Der Mensch ist in der Einheit von Leib und vernünftiger Seele oder Geist das creatürliche Abbild Gottes: dem Leibe nach ist er den übrigen Erdengeschöpfen homogen; der Seele nach, dass sie zum freien und selbstbewussten unsterblichen Geist geschaffen und darum zur vollen Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt ist, ist er das mikrokosmische Ebenbild Gottes, und als diess Zweck und Krone der Schöpfung.

1. Das Wesen des Menschen wird auch in der Kirchenlehre, wie in der Schriftlehre (§ 201), dichotomisch gefasst, bestehend aus Leib und Seele, diese als *anima rationalis* gefasst, so dass sie sowohl *ut spiritus* als *ut anima* betrachtet werden kann.[1] Hiernach ist der Mensch zweitheilig. Gleichwohl ist er eine wesentliche Einheit und in dieser Hinsicht zweiseitig. Die *unio* ist nämlich nicht *accidentalis* sondern *substantialis*, besteht nicht *per accidens* sondern *per se*.[2] Daher ist auch der Leib *pars essentialis hominis:* die Seele ist die *forma formans corporis*, der Leib die *forma formata*. Auch die lutherischen Dogmatiker lehnen die platonische Lehre ab, nach welcher der Begriff des Menschen in der Seele aufgeht, und der Leib blosses Accidens oder *instrumentum* derselben sein soll.[3] Der Leib ist von Gott aus Erde geschaffen, sowohl anfänglich der des ersten Menschen immediat, als hernach

[1] II Helv. c. 7: dicimus, constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis. Die reform. Dogm.: b. Heppe, XI. Die luth.: b. Hutt. red. § 79. Luthardt, § 40. Vgl. Thomasius I, § 19.

[2] Heid. (b. Heppe, S. 164): Non ita corpus et spiritum hominis Deus creavit, ut essent δύο diversa ὑφιστάμενα, sed ut per unionem utriusque intimam unum hominem conficerent.

[3] Thomasius I, S. 172.

der der Nachkommen in der mediaten Schöpfung durch die natürliche Fortpflanzung, sofern er den übrigen Erdenwesen homogen ist. Die Seele ist dem Leib *divinitus indita* und als diess *distincta a corpore*; aber sie ist nicht *ex substantia Dei*, sondern ebenfalls *ex nihilo* geschaffen als *spiritus purus*, als *actus substantialis cogitandi*, oder als *substantia cogitans*, d. h. nicht als eine *substantia*, der das *cogitare inhaeret*, sondern deren *natura tota* das *cogitare*, d. h. das Geist-sein, ausmacht.[1]) Auch die Engel sind *spiritus puri*; die Menschenseele unterscheidet sich von diesen dadurch, dass sie von Gott zur Verbindung mit dem Leibe prädisponirt ist. Als *spiritus purus* ist die Seele *per naturam indissolubilis, immortalis*.

2. In dieser Einheit von Seele und Leib ist der Mensch creatürliches Abbild Gottes. Nicht ist bloss der Leib Creatur, die Seele dagegen Ebenbild Gottes; sondern auch die Seele ist ja Creatur, und auf der andern Seite bezieht sich das Ebenbild Gottes auf die ganze leiblich-geistige Persönlichkeit und besteht primitiv in der Geistesbestimmung der Seele, secundär aber auch in der Bestimmung des Leibes, als Krone der materiellen Schöpfung, die in sich das mikrokosmische Bild der ganzen Welt darstellt, dem Geist zum vollkommen entsprechenden Organ zu dienen.[2]) — Im weitern ist dann zu unterscheiden zwischen dem Ebenbild Gottes als immanenter Bestimmung und der Realisirung, worüber § 437.

3. Ferner ist von vornherein nicht der einzelne Mensch sondern die Gattung, die sich in einer Vielheit von Individuen explicirt, zur Darstellung des göttlichen Ebenbildes bestimmt, als ein gegliederter Organismus, weil erst ein solcher das Reich Gottes, den eigentlichen Zweck der Schöpfung, darstellen kann. Daher auch gleich von Anfang die Schöpfung von Mann und Weib, wenn auch des Weibes aus dem Mann, und beide zusammen zur Fortpflanzung ihres Geschlechtes bestimmt.[3])

§ 432. Das erste Menschenpaar, von welchem Alle abstammen, hat Gott unmittelbar geschaffen; die folgenden mittelbar durch die von ihm geordnete natürliche Zeugung. — Da aber gemäss der allgemeinen Lehre von der Schöpfung (§ 424) genauer betrachtet nur der Leib als mittelbar geschaffen angenommen werden konnte, die Seele dagegen auf eine unmittelbare Schöpferthätigkeit Gottes zurückgeführt werden musste, so entstanden drei Theorien über das Verhältniss der göttlichen Schöpfung der Seele zur natürlichen Zeugung des Leibes:

---

[1]) Wäre man dieser sehr richtigen Bestimmung nur immer in ihrer vollen Consequenz eingedenk!

[2]) Calv. Instit. 1, 15, 3: quamvis primaria sedes divinae imaginis fuerit in mente et corde, vel in anima ejusque potentiis: nulla tamen pars fuit etiam usque ad corpus, in qua non scintillae aliquae micarent.

[3]) Thomasius 1, S. 163.

1) Zwar der **Präexistenzianismus**, dass alle Seelen am Anfang der Welt in der *creatio prima* von Gott fertig geschaffen worden seien und dann jeweilen sich mit einem natürlich gezeugten Fötus vereinigten (**Origenes**), war schon in der alten Kirche als Abirrung von der der Kirchenlehre vorgezeichneten Bahn verworfen worden.

Dagegen hielten sich auf dem Boden der Kirchenlehre die Wage: 2) der **Creatianismus**, dass zu dem natürlich erzeugten Fötus jedesmal in einem bestimmten Moment die Seele von Gott unmittelbar hinzugeschaffen werde, und 3) der **Traducianismus**, dass durch die natürliche Zeugung mit dem Leib die in der Schöpfung des ersten Menschen mitgeschaffene Seele keimartig, *per traducem*, fortgepflanzt werde. — Die lutherische Dogmatik neigte sich zu der letztern Theorie, die reformirte zu der erstern, doch ohne dass sich eine confessionelle Differenz fixirt hätte.

1. Der **Präexistenzianismus** setzt das Wesen des Menschen in die Seele, für die der Leib nur ein Accidens ist; schon diess geht gegen die biblische und kirchliche Grundanschauung vom Wesen des Menschen. Zudem gab diese Ansicht zu bedenklichen mythologischen Anschauungen über das vorirdische Schicksal der Seele Anlass und stand in verdächtiger Nachbarschaft mit heidnischen Vorstellungen von der Seelenwanderung. Daher war die Verwerfung dieser Lehre des **Origenes** (auf der fünften ökumenischen Synode, 540) dogmatisch im Recht. Das Wahrheitsmoment, das sie immerhin vertritt, wird später in Betracht zu ziehn sein.

2. Der **Creatianismus**, gewöhnlich, freilich mit zweifelhaftem Recht, auf **Aristoteles** zurückgeführt, war die Ansicht der meisten Kirchenväter, der dann auch die **reformirten** Dogmatiker sich entschieden zuneigten.[1]) Wir übergehn die Gründe, die einzelne Dogmatiker für diese Theorie und gegen den Traducianismus anführen.[2]) Zum Theil sind sie seltsam; zum Theil treffen sie nur gegen einen materialistischen Traducianismus, wie ihn die lutherischen Dogmatiker auch verwarfen. Die Hauptsache, die uns hier allein berührt, die innere Consequenz der Lehre, beruht darauf: die Seele als eigene Substanz ist unmittelbar geschaffen, kann sich also jedenfalls nicht auf gleiche Weise zur Schöpferthätigkeit Gottes verhalten wie der

---

[1]) **Mastricht** (b. **Heppe**, S. 168) berichtet: Reformati cum Hieronymo et communi ejus temporis ecclesia docent: animas novas quotidie creari a Deo ex nihilo, singulasque singulis suis corporibus uniri intra homiuem. Wann? wenn der Leib dazu organisirt und disponirt ist, was nach einer communis sententia bei männlichen Individuen um den 40., bei weiblichen um den 80. Tag nach der Empfängniss der Fall sein soll.

[2]) s. b. **Heppe**, S. 167.

durch die *causæ secundæ*, die bei der Zeugung natürlich thätig sind, vermittelt von Gott in's Dasein gerufene Leib. Diese wesentliche Verschiedenheit zwischen der Seele und dem Leib in ihrem Verhältniss zu Gott als Schöpfer vertritt auf dem Boden der Kirchenlehre der Creatianismus mit Recht.

3. Den Traducianismus brachte Tertullian[1]) auf; man kann von ihm nicht sagen, in materialistischer Meinung, nur nach seiner Art in etwas materiell massiver Anschauungsweise: in Adam hat Gott schon die ganze Gattung *in nuce* geschaffen, und mit der natürlichen Zeugung werden nun auch die Seelen keimartig fortgepflanzt. Augustin fühlte sich von dieser Theorie ebenso sehr abgestossen wegen ihres ungeistigen Aussehens, als angezogen, weil sie ihm für seine Erbsündenlehre handlich war; er liess die Streitfrage daher unentschieden. Aehnlich verhielt sich Luther. Aber bald warfen sich die lutherischen Dogmatiker mit Eifer auf den Traducianismus[2]), den sie nur dadurch sorgfältiger von seinem materialistischen Anstrich zu befreien suchten, dass sie feststellten: nicht *ex traduce* sondern *per traducem* werden die Seelen fortgepflanzt, indem die Streitfrage zwischen Creatianismus und Traducianismus nur die sei: an anima immediate a Deo creetur et corpori præparato infundatur, an vero per traducem vi benedictionis divinæ a parentibus propagetur. Bei dieser richtigen Stellung d.. Gegensatzes vertritt auf dem gemeinsamen Boden der kirchlichen Anschauung auch der Traducianismus ein wesentliches Wahrheitsmoment: die wesentliche Einheit des Menschen und die Einheitlichkeit seiner Entstehung durch die Zeugung. Es ist darum ganz in der Ordnung, dass in der Kirchenlehre die beiden Theorien sich die Wage hielten und nicht in eine förmliche confessionelle Differenz auseinander gingen, so sehr sich die lutherischen und reformirten Sympathien bis auf den heutigen Tag vererbt haben.

§ 433. Von der Schöpfung bis zum Sündenfall befand sich das erstgeschaffene Menschenpaar in einem anerschaffenen *status integritatis*, in welchem der Mensch durch Gottes Gnade thatsächlich das war, wozu er von Gott bestimmt ist: *imago Dei*. Er lebte in thatsächlicher *conformitas cum Deo*. Diese bestand in erster Linie in der *conformitas animæ* — und zwar nach allen Momenten, *intellectus*, *voluntas* und *appetitus sensitivus* — *cum Deo*. Diess macht die *justitia originalis* aus. In zweiter Linie bestand das Ebenbild Gottes 1) in Beziehung auf den Leib in der potentiellen *impassibilitas*, *immortalitas* und der völligen Dienstfähigkeit des Leibes für die Seele, und 2) in der Herrschaft des ganzen Menschen über die andern Creaturen.

---

[1]) de anima c. 19 ff.

[2]) Chemnitz sah im Creatianismus einen „grundstürzenden" pelagianischen Irrthum, *ruinam præcipuorum articulorum fidei*, und versicherte: Luther habe zwar öffentlich nicht entschieden, privatim aber die traducianische Ansicht gehabt.

Diess ist, was wenigstens den factischen Theil betrifft, die **allgemeine** Kirchenlehre. Die gleich näher zu betrachtende Differenz bezieht sich darauf, ob dieser Zustand einfach das anerschaffene Ebenbild Gottes oder noch etwas darüber hinaus sei.

§ 434. Die confessionelle Differenzirung. — a) In äusserlichem Supranaturalismus fasste das **katholische** Dogma die Gnadengabe der ***justitia originalis*** sammt allem, was mit ihr verknüpft ist — die ***similitudo*** —, als ein blosses ***donum supernaturale superadditum,*** welches der erste Mensch zu der unverlierbaren, in den ***puris naturalibus*** bestehenden ***imago Dei*** hinzu bekommen habe und eben desswegen wieder verlieren konnte.

1. Der **gemeinsame** Boden für die confessionelle Differenz ist: die Wesensbestimmung des Menschen, das, wozu Gott ihn geschaffen, macht die ***imago Dei***, das Ebenbild Gottes aus; in seinem ersten Zustand, wie Gott ihn geschaffen, war er thatsächlich in vollständiger Uebereinstimmung mit Gott, in der *conformitas* all seiner Seelenthätigkeiten mit Gott, und darin bestand seine ***justitia originalis;*** in diesem Zustand war er durch die Gnade Gottes; durch seine Sünde hat er diesen Zustand verloren, immerhin mit der Potenz, durch Gottes Gnade wieder dazu hergestellt zu werden. — Irgendwie also ist auf jeden Fall zu unterscheiden, was in dem anerschaffenen Wesen des Menschen essentiell **bleibend**, und was **verlierbar** war und wirklich bis auf die Potenz der Wiederherstellung verloren ging. Und nun fragt sich nicht bloss, worin beides bestehend gedacht werde, sondern zugleich, in welchem Verhältniss beides zum gottgeschaffenen Wesen des Menschen und zur göttlichen Gnade gesetzt, d. h. in welchem **religiösen** Licht es aufgefasst werde.

2. Das **katholische** Dogma unterschied, mit Benutzung der Uebersetzung von 1 Mos. 1, 26, ***imago*** und ***similitudo***, jenes als die substantielle **Wesensbestimmung** des Menschen, dieses als die **thatsächliche** Uebereinstimmung desselben mit Gott. Die Wesensbestimmung, die Substanz, muss geblieben sein: die ***imago Dei*** besteht also in dem, was thatsächlich auch im gefallenen Zustand noch vorhanden ist; es ist diess die Persönlichkeit, das formale Geist-sein. Verloren gegangen dagegen ist die ***similitudo***, die thatsächliche Uebereinstimmung mit Gott; diess ist aber die ***justitia originalis***, ferner die ***immortalitas*** und ***impassibilitas corporis.*** Was hat verloren gehn können, das kann auch nicht zur Substanz, zum Wesen, zur ***natura*** gehört haben, kann also nicht essentiell zur ***imago Dei*** gehören; mithin war es ein ***beneficium divinum***, ein ***donum supernaturale***, ***superadditum***, von Gott aus Gnaden dem Menschen zu seiner Natur und Wesensbestimmung, zur ***imago Dei***, noch extra hinzugeschenkt.[1]) Diess war nun allerdings Supranaturalismus im eigentlich-

[1]) Cat. Rom. 1, 2, 18 (§ 46): postremo Deus ex limo terræ hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem

sten Sinn.[1]) Natürlich schon die Natur wie Gott sie geschaffen war gut, rein von aller bösen Beimischung, die *naturalia* waren *pura*, und dazu gehörte auch das *liberum arbitrium* und eine solche *temperatio* aller *motus animi* und aller *appetitiones*, dass sie der Herrschaft der Vernunft pariren, und der Mensch also schon in seiner „nackten Geschöpflichkeit", nicht erst durch den Empfang der göttlichen Gnade, einiger Liebe zu Gott fähig ist. Die Gnade kam dann freilich erst noch mit ihren Gaben, der *justitia* und *sanctitas*, hinzu. Also die *pura naturalia* bedeuten hier nicht bloss die sinnliche Naturbestimmtheit, sondern die Wesensbestimmung des Menschen überhaupt. Und so bildet die göttliche Gnade und was durch diese im Menschen zu Stande kommt, die Geistesübereinstimmung des Menschen mit Gott, nicht nur der sinnlichen Naturbestimmtheit gegenüber ein über sie Hinausgehendes (das wahre Moment im Supranaturalismus), sondern auch etwas über der Wesensbestimmung des Menschen Hinausliegendes, das also dem Menschen fehlen kann ohne dass ihm desswegen in *puris naturalibus* an seinem göttlichen Ebenbild etwas fehlte, etwas, das ihm von aussen hinzugethan, von aussen entzogen und von aussen wieder geschenkt werden kann. Hier ist gerade das sinnliche, unwahre Moment an der supranaturalistischen Vorstellung von der Religion fixirt; diess nennen wir äusserlichen, sinnlichen, fleischlichen Supranaturalismus, der zu seiner ergänzenden Kehrseite immer den Naturalismus hat. Diess ist hier und durchgängig in den confessionellen Differenzen der Grundcharakter des katholischen Dogma's.

§ 435. b) Das protestantische Dogma dagegen hält mit Recht daran fest, dass das Ebenbild Gottes, zu dem der Mensch von Gott geschaffen ist, vor allem gerade in der *conformitas animae cum Deo* bestehe, also beim ersten Menschen gerade in der *justitia originalis* bestanden habe.[2])

---

et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. — Dazu die Erörterungen von Bellarmin, de gratia primi hom. c. 2: integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio sed sopernaturalis evectio. Zwischen Fleisch und Geist, aus denen der Mensch naturaliter besteht, findet nämlich ein Widerstreit statt; desswegen hat Gott bei der Schöpfung dem Menschen donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, gegeben, um damit wie durch einen goldenen Zügel das Fleisch im Gehorsam des Geistes zu halten.

[1]) Wie das auch Möhler, Symbolik, § 1, naiv genug rühmt.

[2]) Apol. p. 54: hominem ad imaginem Dei conditum esse, quid est aliud nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia? II Helv. c. 8: fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Cat. Heid. 6: bonum et ad imaginem sui condidit eum (hominem), h. e. vera justitia et sanctitate praeditum, ut Deum creatorem suum recte cognosceret, ex animo diligeret, cum eo beatus in aeternum viveret.

Um den Gegensatz auf seinen innersten Kern zurückzuführen: nach dem katholischen Dogma ist alle wirkliche Religion, d. h. alle wirkliche Erhebung des Menschen über die blosse Natürlichkeit zur Geistesgemeinschaft mit Gott, etwas das nicht zu seinem Wesen gehört und, wenn es ihm zu Theil wird, ihm von aussen über seine Wesensbestimmung hinaus hinzugeschenkt wird; seine Gottebenbildlichkeit ist, auch abgesehn davon, darum doch da; denn sie besteht bloss formal im Geist-sein, wie Gott ein Geist ist. Diess ist im Kern ein äusserlich deistisches Verhältniss zu Gott, ohne innere Wechselbeziehung, daher in Wahrheit Naturalismus; wo aber diese Wechselbeziehung eintritt, da kommt sie nur als etwas äusserlich Supranaturales hinzu. Nach der protestantischen Fassung des Dogma's dagegen besteht des Menschen innerste Wesensbestimmung gerade in diesem Verhältniss zu Gott; die Gottesgemeinschaft gehört zum Wesen des Menschen: die Erhebung über die Natürlichkeit macht seine wahre Natur aus.[1])

§ 436. Darum musste nun aber das protestantische Dogma das Ebenbild Gottes selbst, obgleich es die substanzielle Wesensbestimmung des Menschen ausmacht, doch für *mutabilis* und *amissibilis* erklären. Diess konnte aber geschehn in Anbetracht dessen, dass es einerseits auch in Adam nur durch die göttliche Gnade wirklich war und überhaupt nur durch sie wirklich sein kann, dass andrerseits aber ebenso wesentlich das *liberum arbitrium*, bei Gottes Willen und damit auch in seiner Gnade zu bleiben oder auch nicht, also sie zu verlieren, dazu gehört, dass es also die Möglichkeit in sich schliesst, mit dem Verlust der Gnade selbst thatsächlich verloren zu gehn.

1. Innerhalb des gemeinsamen Rahmens des kirchlichen Dogma's, dass die göttliche Bestimmung des Menschen als anerschaffener thatsächlicher Urzustand angeschaut wurde, entstand nun freilich für die protestantische Fassung, die wie die katholische die substanzielle Wesensbestimmung des Menschen als *imago Dei* bezeichnete, diess Ebenbild Gottes dann aber in die factisch nachher verloren gegangene *justitia originalis* setzte, eine grosse Schwierigkeit. Kann, was die Substanz des Menschen ausmacht, verloren gehn? Während das katholische Dogma auf Kosten des religiösen Inhalts der formalen Verstandesconsequenz nachgab und, was verloren gehn konnte, eben darum für etwas nicht substanziell zum Wesen des Menschen Gehörendes

---

[1]) Luther (in Gen. 3): justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adæ esset diligere Deum. — Und ebenso reformirte Aussagen (b. Heppe, XI, 17): hæc autem justitia originalis et immortalitas primi hominis dona fuerunt naturalia, non supranaturalia: quatenus naturale id est; quod primus homo cum ipsa natura accepit; supranaturale autem, quod supra naturam integram est ejusque conditionem. — Nur dem *status corruptionis* gegenüber sind jene Qualitäten supranatural zu nennen. Hier ist klar ausgesprochen der Gegensatz des Wahren im Supranaturalismus gegenüber dem äusserlichen Supranaturalismus.

sondern von aussen ihm Hinzugeschenktes erklärte: hielt das **protestantische** Dogma gleichwohl an beidem fest, sowohl daran, dass das Ebenbild die göttliche substantielle Wesensbestimmung des Menschen ausmache, als daran, dass dasselbe thatsächlich in nichts anderem als gerade in der nachher verloren gegangenen *conformitas cum Deo*, in der *justitia* bestanden habe. Es musste sich daher durch irgend welche Unterscheidung des **Substanziellen** und eben darum **Inamissibeln** aber nur **potentiell** immanent Bleibenden, und des **Amissibeln, actuell Verlorenen** und eben damit **Accidentiellen** am göttlichen Ebenbild helfen. An sich wäre das eine sehr einfache Unterscheidung gewesen zwischen bloss **immanenter** und wirklich **erfüllter** Bestimmung. Aber unter der gegebenen Voraussetzung, dass die Bestimmung überhaupt unmittelbar als ein anerschaffenor **factischer** Urzustand des ganzen Menschen angeschaut wurde, war jene Unterscheidung misslich und nicht gradlinig vollziehbar. Denn da ging es doch nicht an, das, worin dieser Zustand thatsächlich bestand, für etwas bloss Accidentielles zu erklären gegenüber der blossen Bestimmung dazu als dem Substanziellen, — wie diess ohne jene Identification von **Bestimmung** und **Urzustand** einfach gewesen wäre. Es mussten sich daher secundäre Differenzen ergeben, sobald man das Verhältniss des thatsächlich anerschaffenen göttlichen Ebenbildes zu dem nachher factisch verlorenen und als substanzielle Wesensbestimmung doch nicht verlorenen göttlichen Ebenbilde genauer bestimmen. beide Momente unterscheiden und doch wieder, wie man musste, in eins zusammenfassen wollte.

2. Die Möglichkeit lag für die protestantische Kirchenlehre allein darin, dass diese substanzielle Wesensbestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes als anerschaffoner Urzustand selber schon wesentlich ein supranaturales Moment in sich enthält, durch das er allein Wirklichkeit hatte. Die Lebensübereinstimmung des Menschen als creatürlichen Geistes mit Gott ist nur durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm Wirklichkeit. In diesem supranaturalen Verhältniss zu Gott zu stehn, macht eben die göttliche Wesensbestimmung des Menschen aus. Zu dieser gehört nun aber auch das *liberum arbitrium* als *posse non peccare*. Schon diess *posse* ist **Gnade**, wie auch das wirkliche *non peccare* nur durch die Gnade geschieht. An sich ist das *liberum arbitrium* aber zugleich auch ein *posse peccare*. Geschieht nun diess letztere, so tritt der Mensch eben damit aus der **Gnade** des *posse non peccare*, und von der Alternative des *liberum arbitrium* bleibt nur das eine Glied: diess nun eben nicht mehr als blosse Möglichkeit, als blosses ***posse peccare***, sondern als Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Ausschluss des andern: als **non** *posse* non *peccare*. — In gleicher Weise verhält es sich mit dem, worin durch Gottes Gnade die *imago Dei* secundär am Leib Adams bestand, mit dem *posse non mori*, der *immunitas a morte hypothetica*, die zugleich *ex conditione naturæ* das *posse mori* in sich schloss: durch die Sünde ging mit dem Verlust der Gnade jene *immunitas* verloren, und es blieb nur das *mori* und zwar als **non** *posse non mori* übrig.

§ 437. Innerhalb des protestantischen Dogma's findet die **relative** Differenz statt: dass die **lutherische** Dogmatik kurzweg nur das im *status integritatis* als Gnadengabe **verwirklichte** Ebenbild

Gottes betonte und es darum von vornherein vollständig anerschaffen sein liess, während die reformirte die Unterscheidung der beiden Momente, des bloss Potentiellen und Inamissibeln und des Actuellen und Amissibeln, im Begriff des göttlichen Ebenbildes mehr betonte, und desswegen das actuelle Ebenbild Gottes als nicht sofort vollständig anerschaffen fasste, so dass die Vollständigkeit desselben erst mit der Gnadenverleihung der Perseveranz eingetreten wäre, die aber dann eben wegen des Sündenfalls nicht eingetreten ist; so wie auch dann erst die Umwandlung der anerschaffenen natürlichen Leiblichkeit in eine wirklich pneumatische erfolgt und dieser dann erst die Qualität der *immortalitas* zu Theil geworden wäre.

1. Ist die *imago Dei* die göttliche Bestimmung des Menschen, also seine immanente Wesensbestimmung, ist sie ihm als Gnadengabe anerschaffen, dieser anerschaffene Zustand ihm aber durch die Sünde wieder verloren gegangen, so entsteht nothwendig die Frage: ist also die *imago Dei* nur dieser anerschaffene Zustand gewesen und mit ihm wieder verloren? oder ist sie wenigstens als göttliche Bestimmung, auch nachdem der Gnadenzustand der wirklichen Erfüllung verloren gegangen, doch noch vorhanden? Beides ist zu behaupten: jenes, da der *status integritatis* eben das Ebenbild Gottes ist; und dieses, da zwischen Bestimmung und Erfüllung immer zu unterscheiden ist. Die lutherische Dogmatik gemäss ihrem Grundcharakter der Unmittelbarkeit, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen da, wo sie ist, möglichst concret festzuhalten, betonte im schärfsten aber eben desswegen wieder abstracten Gegensatz gegen das katholische Dogma das erstere, übersprang die Verstandesunterscheidung von *potentia* und *actus* und fasste das anerschaffene Ebenbild gleich als ganz und voll, den Menschen, wie er geschaffen worden, gleich ganz im Vollendungszustand. Die reformirte Dogmatik dagegen, gemäss ihrem Charakter, die Verstandesunterscheidungen zwischen Göttlichem und Menschlichem, Potentiellem und Actuellem, immer erst sorgfältig zu vollziehn, unterschied auch den wirklich anerschaffenen Urzustand von dem Vollendungszustand, in den der Mensch durch die Bewährung übergegangen wäre: dann erst hätte er das *donum perseverantiae* erhalten; dann erst wäre auch mit seinem Leib die Umwandlung in's Pneumatische vorgegangen, analog der jetzt am Ende zu erwartenden.[1])

2. Der Gegensatz ist aber nur ein relativer, der in der Natur der Sache selbst liegt. Denn weder wollte die lutherische Dogmatik, wenn sie schon das Ebenbild Gottes nur unmittelbar im vollen Zustand des *status integritatis* fasste, dass es im *status corruptionis* substanziell verloren gegangen sei, wenn schon das, worin es im *status integritatis* factisch bestanden, vollständig verloren war; noch wollte die reformirte Dogmatik, wenn sie schon den fac-

[1]) Heppe, XI, 31. — Schneckenburger, vgleich. Darst. II, S. 185.

tischen Urzustund von dem Vollendungszustand noch unterschied, desswegen etwa den absoluten Gegensatz desselben zum *status corruptionis* aufheben.

3. Der Bedeutung des *status integritatis* im Rahmen der Kirchenlehre entspricht die lutherische Auffassung unmittelburer; aber gerade darum tritt hei ihr der Verstandswiderspruch um so unvermittelter hervor. Die reformirte Fassung dagegen ist rationeller, aber damit schon der erste Anfang zur Auflösung der altkirchlichen Form des Dogma's. [1])

2. Der status corruptionis: der natürliche Mensch.

§ 438. Das Problem für die Kirchenlehre war, in ihren Bestimmungen über den *status corruptionis* das seiner göttlichen Bestimmung nicht entsprechende empirische Sein des Menschen einerseits als freien Act der freigeschaffenen Creatur, und darum diese als strafbar dafür, aber auch als erlösungsfähig, andrerseits aber dasselbe als einen Zustand zu fassen, aus dem er nur durch die göttliche Gnade ausser ihm erlöst werden kann, also als widergöttliche Naturbestimmtheit.

§ 439. Der erste Mensch, resp. das erste Paar, ist aber in dem anerschaffenen *status integritatis* nicht geblieben, sondern hat denselben durch den Sündenfall verloren.

§ 440. Adams Sündenfall, das *peccatum originale originans* — als Factum nach der biblischen Erzählung ausgeführt wird dogmatisch richtig, sofern es der Ausdruck für den Begriff der Sünde ist, so bestimmt: 1) *causa efficiens* der ersten Sünde ist nicht Gott (auch nach der *supralapsarischen* Auffassung nicht, obgleich nach dieser auch Adams Fall von Gott auf seinen ewigen Weltzweck hin

---

[1]) Wenn Thomusius I, S. 215, sagt: „der Mensch muss, so wie er durch Gottes Machtwort in's Dasein trat, seiner Idee entsprochen haben; — er entsprach ihr nur, wenn seine göttliche Idee, die göttliche Urbestimmung auch die wirkliche Form seines Daseins war und sich in seinem ganzen Wesensbestande, an Seele und Leib, Natur und Persönlichkeit ausprägte; diess ist der Urstand, dessen Setzung unmittelbar mit der Schöpfung des Menschen zusammenfällt; denn was ist die Menschenschöpfung anders als die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes?“ — so ist diess ganz genuin aus der lutherischen Fassung des Urzustandes herausgesprochen. Wenn er dann aber fortfährt: „gleichwohl dürfen wir diesen Zustand noch nicht als den der schlechtbinigen und allseitigen Vollendung denken“: so ist das zwar sehr richtig, und der Verstand wird nichts dagegen haben; — aber nur ist diess eine Reflexion, die im alten Dogma bloss die reformirte Fassung vollzogen hat, und durch deren consequente Vollziehung die ganze Kirchenlehre vom Urzustand sich auflöst.

mitvorherbestimmt war) sondern unmittelbar der Mensch selbst durch den Missbrauch seines *liberum arbitrium*, mittelbar der Satan als *suasor;* 2) sie bestand in der Uebertretung eines positiven Verbotes Gottes, aber damit zugleich in einer Verletzung des Gott gebührenden Glaubensgehorsams überhaupt; 3) Adam hat dadurch die *justitia originalis* eingebüsst und ist durch diesen Bruch des *fœdus naturæ* aus der Gnade gefallen.

1. Der Gegensatz zwischen supralapsarischer und infralapsarischer Lehre in der reformirten Dogmatik kommt nicht hier, sondern bei der Prädestination in Betracht. Hinsichtlich der Sünde Adams selbst stimmen beide sowohl darin überein, dass sie Adams eigone That, Gott also nicht ihr *autor* gewesen, als darin, dass sie gleichwohl ein Moment des ewigen allumfassenden Weltplans Gottes gebildet habe.[1]) Die weitere Frage und der Streitpunkt war nur, wie beides zu vereinen sei, was nicht hiehergehört. Kurz, Gott war nicht *causa* der ersten Sünde, sondern, *non obstante æterno Dei decreto*, die *causa interna* war die *libera voluntas* Adams, die *causa externa* die *instigatio Satanæ*, die letztere von den Lutheranern noch mehr betont.[2])

2. Die Sünde Adams bestand in der Uebertretung eines einzelnen positiven Gebotes, aber nicht in dem Materiellen des einzelnen Falls, etwa einer *intemperies gulæ;* sondern das Wesentliche daran war die *inobedientia* gegen Gott, bei der alle seine Seelenvermögen betheiligt waren: sein *intellectus* durch den Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit, sein Wille durch Verlangen nach einer grössern Aehnlichkeit mit Gott, sein *appetitus sensitivus* durch eine ungeordnete Regung. In der einen Sünde hat Adam die ganze *lex moralis* übertreten: die erste Tafel durch seinen Unglauben, die zweite durch seine Undankbarkeit und sein Gelüsten. Damit hat Adam den ersten Bund Gottes mit ihm gebrochen.

3. Der eine thätliche *abusus* des *liberum arbitrium* war ein Herausfallen Adams aus der Gnade Gottes, die ihn im *status integritatis* gehalten hatte. Er fiel — speciell nach reformirter Fassung — nicht, weil ihn die Gnade, die er schon hatte, verliess; denn in dieser war das *liberum arbitrium* inbegriffen,

---

[1]) Wolleb (b. Heppe S. 223): Peccatum primum Deus noluit et voluit: noluit quatenus peccatum est; voluit et decrevit illud, quatenus est medium patefaciendæ gloriæ, misericordiæ et justitiæ. — Selbst Calv. inst. III, 23, 8: lapsus est enim homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriæ Dei audis, illic justitiam cogita. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit. — II Helv. c. 9. Can. Dortr. III, 1.

[2]) Aug. I, 19: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quæ non adjuvante Deo avertit se a Deo. — Form. Conc. I, p. 639: hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel autor peccati, sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanæ per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit. p. 648 sogar: quod vero natura hominis corrupta est, originaliter et principaliter est opus Satanæ.

sondern weil er die Gnade der *constantia* noch nicht erhalten. Man kann auch nicht sagen: er fiel, und darum verliess ihn dann die Gnade; sondern er fiel durch sich aus der Gnade.

§ 441. Unmittelbare Straffolge des *peccatum originans* für Adam selbst war der Verlust der *justitia originalis* und der göttlichen Gnade — diess ist aber im katholischen Dogma nur der Verlust eines *donum supernaturale*,[1]) im protestantischen dagegen der Verlust der ganzen *imago Dei actualis* —, ferner Schuldbewusstsein, leibliche Sterblichkeit und Verschuldung des ewigen Todes.

§ 442. Die Hauptfolge aber des *peccatum originans* war die als Erbschuld auf Adam's ganzes natürlich fortgepflanztes Geschlecht — sowohl durch Anerbung, als durch Imputation — übergegangene *corruptio naturæ*: das *vitium originale*.

Adam hat nicht als Privatperson, sondern als Repräsentant des ganzen von ihm ausgehenden Geschlechtes gesündigt, als *parens, caput et radix totius generis humani*. Daher ist jene erste Sünde der Person, die das Geschlecht repräsentirt, eine Sünde des ganzen Geschlechtes, die jeder einzelne Nachkomme mit dem Geschlecht als Schuld erbt. Diess hat zwei Momente, ein mehr ideelles und ein mehr materielles. Adam's Sünde wird denen, die Adam repräsentirt hat, als die ihrige angerechnet: die Imputation, was die Form. Consens. 10—12 mit wünschbarster Unzweideutigkeit gegen die abschwächende Deutung der Theologen von Saumur festhielt.[2]) Zugleich erbt aber auch, weil das Geschlecht in Adam war, durch die natürliche Zeugung mit der Sünde auch ihre Strafe von Person zu Person fort, *propagatur naturaliter* auf die Descendenten Adams *per carnalem generationem*, wofür die augustinische Uebersetzung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον mit *in quo omnes peccaverunt* fortwährend angeführt wird. — Die erstere Herleitung passt eher zur creatianischen, die zweite zur traducianischen Ansicht.[3]) Beide schliessen sich aber nicht aus, sondern sind nur zwei Seiten desselben: was das göttliche Urtheil imputirt, das vollzieht sich durch natürliche Anerbung; aus dem *peccatum originale imputatum* wird das *peccatum hæreditarium* oder *inhærens*.

---

[1]) Trid. V, 1; dazu die Erklärung von Bellarmin, de amiss. grat. 3, 1: pœna, quæ proprie primo peccato quasi e regione respondet, jactura fuit originalis justitiæ et supernaturalium donorum, quibus Deus naturam nostram instruxerat. — de grat. primi hom. 5: quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo.

[2]) Censemus igitur: peccatum Adami omnibus ejus posteris judicio Dei arcano et justo imputari. s. Heppe, XIV, 12; XV, 14.

[3]) Form. Conc. p. 647: massa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta et perversa est et ita hæreditario modo in nos propagatur.

§ 443. Die confessionelle Differenz. —

a) Entsprechend der Fassung des *status integritatis* besteht nach dem katholischen Dogma das *vitium originale*, die Erbschuld, zunächst nur in der carentia der dona superaddita. Diese hat aber allerdings auch eine relative *corruptio naturæ* nach sich gezogen, nämlich eine Schwächung der *pura naturalia* durch Steigerung der nun ihres übernatürlichen Zügels beraubten *concupiscentia*, d. h. der natürlichen Regsamkeit der sinnlichen Triebe. Immerhin ist aber der Mensch auch so doch wirkliches Ebenbild Gottes geblieben.

b) Nach protestantischer Fassung dagegen besteht die *corruptio naturæ* a) negativ in der *privatio imaginis Dei*, wodurch der Mensch, wenn auch noch bis auf einen gewissen Grad der *justitia civilis* fähig, doch ad *spiritualia*, zur Erfüllung des Willens Gottes wie sie vor Gott gilt, völlig unfähig geworden ist, und sein *posse non peccare* in ein *non posse non peccare* umgeschlagen hat; b) positiv in der *concupiscentia*, die nicht bloss eine *corruptio* der natürlichen Triebe, sondern eine gottwidrige Richtung aller Seelenkräfte auf die *carnalia*, das Nichtgöttliche, ist.[1])

§ 444. Die Consequenz hievon ist:

a) Nach der protestantischen Fassung ist das *vitium originale*, die *corruptio naturæ*, als *concupiscentia* selbst schon wirkliche Sünde, die Erbschuld zugleich Erbsünde, *peccatum originale originatum*, worauf auch ohne hinzukommende Thatsünde die Sündenstrafe des Todes und der ewigen Verdammniss lastet.

b) Nach der katholischen Lehre dagegen ist die schon zu den *puris naturalibus* gehörende *concupiscentia* noch nicht wirklich Sünde. Gleichwohl wird das *vitium originale* doch auch *peccatum originale* genannt. Der Unterschied aber in der Fassung des Begriffs Erbsünde tritt in der weitern Consequenz zu Tage: dass nach

---

[1]) Das katholische Dogma: Trid V, § 20–26; VI, § 42 und Cat Rom. § 886 halten sich in einer, freilich von Möhler weislich gelobten Allgemeinheit; werden aber authentisch erläutert durch Bellarmin. de gratia. —

Das protestantische Dogma: Aug. 1, 2. Apol. p. 51 ff. Form. Conc. 1, p. 572 ff. p. 639 ff. — 1. Bas. 2. II. Helv. c. 8. 9. Cat. Heid. 7. — Die Systematisirung der Kirchenlehre s. b. Hutt. red. § 84. Schmid, § 26. — Heppe, loc. XV.

der katholischen Lehre durch die Taufe die Erbsünde selbst *quoad materiam* getilgt wird; nach der protestantischen dagegen nur ihr *reatus*, während in den Wiedergeborenen zwar ihr *dominium* aufhört, ihr *fomes* aber erst mit dem Tod erlischt.[1])

§ 445. Die *corruptio naturæ* als *vitium* und *peccatum originale* — nach der allein dem christlichen Princip adäquaten protestantischen Fassung — ist eine intensiv wie extensiv universelle, wenn auch schon (gegen Flacius) keine substanzielle, sondern immerhin nur accidentielle: die *imago Dei* ist in Wirklichkeit ganz verloren gegangen — bis auf die göttliche, in Wirklichkeit den Menschen nur noch verdammende, aber zugleich doch die Wiederherstellung durch die göttliche Gnade ermöglichende Bestimmung dazu.

1. Die Erbsünde ist extensiv universell, da sie sich durch die Zeugung natürlich vererbt. Ausgenommen davon ist nur Christus, weil er nicht natürlich erzeugt, sondern vom h. Geist empfangen und von Maria der Jungfrau geboren ist. In der katholischen Kirche hat nach jahrhundertelangem unentschiedenem Kampf zwischen natürlicher Neigung zur Creaturvergötterung und dem dogmatischen Instinct schliesslich doch die erstere den Sieg davon-

[1]) Bellarmin, de amiss. gratia 5, 5, bezeichnet den Streitpunkt: non est quæstio inter nos et adversarios, sit ne humana natura graviter depravata per Adæ peccatum. Id enim libenter fatemur. Neque etiam quæstio est, an hæc depravatio aliquo modo ad peccatum originale pertineat, ita ut materiale ejus peccati dici possit. Sed tota controversia est, utrum corruptio naturæ ac præsertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis invenitur etiam in baptizatis et justificatis, sit proprie peccatum originale. Id catholici negant. Zwar erklärt das Trid. V, 5 (§ 24), von dem reatus originalis, der durch die Taufe weggenommen wird, quod veram et propriam peccati rationem habet. Allein damit verhült es sich hier wie oft, dass gerade wenn etwas mit Nachdruck als eigentlich bezeichnet wird, es eigentlich doch nur uneigentlich gilt. Diess gesteht auch das katholische Dogma von der Erbsünde offen, wenn es fortfährt: betreffend die concupiscentia, die in den Getauften zurückbleibe, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. —

Dem gegenüber die Conf. Aug. I, 2: Docent quod post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his qui non renascuntur. Gegen die Einwendungen der Confutatio führt Melanchthon in der Apologie (de pecc. orig.) die allerdings formal nicht ganz richtige Definition weiter dahin aus, dass aus dem Zustand, wie der Mensch geboren werde, mit dem Heranwachsen die wirkliche Sünde von selbst hervorgehe.

getragen in der Erhebung der *immaculata conceptio* der Maria zum neuesten katholischen Dogma (8. Dec. 1854).[1])

2. Flacius hatte mit seiner Behauptung, *quod peccatum originale sit substantia hominis*, allerdings die richtige Linie der Kirchenlehre entschieden überschritten, und die Form. Conc. p. 575 f. u. p. 639 ff. diess mit Recht als manichäische Häresie verworfen, weil das die Glieder des ethischen Gegensatzes zwischen dem natürlichen Menschen und Gott zum substanziellen Dualismus auseinanderrisse. Wenn aber Flacius jene Uebertreibung dann näher dahin zurücknahm, dass die Erbsünde jetzt sei, was im *status integritatis* die *justitia originalis* geweson, *ipsissima essentia hominis*, durch jene *horrenda transformatio* zwar nicht der *materia* aber doch der *forma substantialis* des Menschen: so hat er damit in der That nur das eine Moment der Kirchenlehre, das Verhältniss der beiden *status* ihrer Bedeutung nach, richtig fixirt; weil er aber darob das andere Moment, dass der Form nach der ganze gottgeschaffene Mensch das Subject der beiden *status* ist, verkürzte, war er damit doch von der geforderten geraden Linie der Orthodoxie abgekommen, die beides zusammenzudenken befehlen musste, wie denn die Form. Conc. diess mit richtigem Takt zu formuliren bemüht war.

3. Die reformirte Lehre war durch ihre stärkere Betonung des Unterschiedes zwischen dem Moment des Inamissibeln und des Amissibeln am Ebenbild Gottes (§ 437) vor der flacianischen Uebertreibung von vorn herein mehr bewahrt.

§ 446. Die katholische Fassung des ganzen Dogma's von der Erbsünde ist der consequente Ausdruck des äusserlichen Supranaturalismus, der den Katholicismus überhaupt charakterisirt und der, wenn er in dieser jüdischen Form doch die Consequenzen des christlichen Princips ausprägen will, zugleich in einen wesentlich heidnischen Naturalismus verfällt, der das Religiöse nur in Form des Magischen hat. Die protestantische Fassung ist im gegebenen Rahmen der Kirchenlehre der allein richtige Ausdruck des vom christlichen Princip Postulirten. —

Zwingli's rationelle Fassung der Erbsünde als eines blossen — übrigens ebenfalls als vollständiges Verderben gefassten — „Prestens" ohne Schuld, tritt bereits mit Einem Fuss aus dem gegebenen Rahmen der Kirchenlehre hinaus.

1. Der gemeinsame Boden und Rahmen des kirchlichen Dogma's vom *status corruptus*, von dem aus allein die confessionellen Differenzen der Kirchenlehre zu messen sind, ob sie dem christlichen Princip entsprechen oder nicht, ist der: das Moment der Geistesbestimmung des Menschen an sich oder ihrem Begriffe nach ist in der Kirchenlehre als erster anerschaffener

[1]) Vgl. Hase, Polemik, S. 350.

Gesammtzustand des ganzen Menschen beschrieben, und so das andere Moment, seine Naturbestimmtheit als die creatürliche Voraussetzung an ihm selbst für die Realisirung seiner Bestimmung, ebenfalls als ein zweiter nachher eingetretener Gesammtzustand des Menschen. Nach dieser gemeinsamen Bedeutung sind zunächst alle einzelnen Momente der Kirchenlehre zu messen; man darf aber nicht innerhalb derselben den Verstandeswiderspruch, der natürlich auf jedem Punkt hervortritt, auf einzelnen Punkten geltend machen, was ohne Aufhebung der ganzen Form des Dogma's doch immer nur halbwegs geschehen kann. Da verlangt nun aber die Reinheit und Consequenz des christlichen Princips, dass der Mensch, Gott gegenüber für sich in seiner Natürlichkeit fixirt, — also in der Kirchenlehre der Gesammtzustand des *status corruptionis* — durchaus nur negativ bestimmt, und dass ihm gar nichts Positives zugeschrieben werde. Was ihm Positives in der katholischen Lehre beigelegt wird, das ist aus dem jüdischen, nicht aus dem christlichen Princip. Der consequenteste Ausdruck, die eigentliche Zuspitzung der christlichen Lehre in dieser Form ist, dass der Zustand als solcher zugleich als Act des Widerspruchs gegen Gott, d. h. dass der *status corruptus* zugleich als *peccatum*, die Naturbestimmtheit zugleich als sündige Selbstbestimmung gefasst wird. Da die Sünde wesentlich Act des Ich als Geist ist, so bricht hier der Verstandeswiderspruch am schärfsten hervor. Aber der Versuch, denselben bloss abzuschwächen, ist hier nur eine Versuchung, das christliche Princip selbst abzuschwächen und dem Menschen in seinem Gegensatz zu Gott fixirt, also in seinem Widerspruch mit Gott, doch etwas Gott Entsprechendes zuzuschreiben. Die katholische Lehre giebt dieser Versuchung nach; da sie sich aber innerhalb des Christlichen halten will, klebt sie diess Christliche nur in äusserlich supranaturalistischer Weise auf. Wir haben später zu sehen, wie der Verstand auf diesem Weg consequent dazu kommt, die ganze Form der Lehre aufzuheben. Die protestantische Fassung des Dogma's hält mit bewusster Consequenz am christlichen Princip, Christo und seinem Verdienst alles Positive für den Menschen zuzuschreiben, in seiner Reinheit fest und überwindet jede Versuchung des Verstandes, an den ihm durch die Grundform des Dogma's auferlegten Widersprüchen etwas abzudingen. Es anerkennt sie nur insofern in der ganz richtigen Form (wie bei der Christologie, der Trinität), dass es sie unmittelbar und unabgeschwächt zusammenbindet und zusammenzudenken befiehlt: ebensowohl, dass der natürliche Mensch zum Guten absolut untüchtig sei, wie ein *lapis* und *truncus*, — als auch, dass er das *liberum arbitrium* habe; ebensowohl, dass er thatsächlich gar nichts vom Ebenbild Gottes mehr in sich habe und aus sich nichts als sündigen könne, — als auch, dass er doch nicht substanziell bös geworden. Beides ist gleich nothwendig innerhalb der allgemeinen Form des Dogma's; denn der *homo* als Subject des *status corruptionis* in der Kirchenlehre ist ebensowohl — seinem Wesen nach — nur die Naturbestimmtheit am Menschen Gott gegenüber fixirt, als auch — seiner Form nach — doch wieder das ganze Ich des Menschen: jenes die σάρξ als solche, dieses der ἄνθρωπος σαρκικός bei Paulus. —

2. Es ist rein das Gewicht dieses fundamentalen Widerspruchs in der gemeinsamen Form der Kirchenlehre, das Zwingli fühlte, wenn er das, was die

Kirchenlehre unter der Erbsünde verstand, nicht als Sünde sondern nur als verderbten Zustand aufgefasst wissen wollte.[1] Er wollte damit durchaus nicht etwa in die Bahn des katholischen Dogma's einlenken und den Zustand des natürlichen Menschen nur als relativ verschlimmert darstellen. Er hielt vielmehr die vollständige Verdorbenheit dieses Zustandes und die gänzliche Unfähigkeit des Menschen aus sich zum Guten so streng fest als irgend ein anderer protestantischer Dogmatiker. Ihn drückte nur der Widerspruch, dass der *habitus*, die *conditio* als solche selbst zugleich als *facinus* gefasst wurde. Sein Widerspruch hiegegen ist ganz rationell.[2] Damit tritt aber Zwingli mit dem einen Fuss ebenso entschieden aus dem allgemeinen Rahmen der Kirchenlehre heraus, dass das Subject des *status corruptus* dem Inhalt nach die *conditio* der Naturbestimmtheit des Menschen, der Form nach aber das ganze Ich des Menschen ist, als er mit dem andern Fuss, dass er die *corruptio* um nichts verringern will, noch innerhalb desselben bleibt, während die katholische Lehre und später die rationalisirende Abschwächung der Kirchenlehre überhaupt diese innerhalb ihres Rahmens ihres specifisch christlichen Inhalts entleert.

§ 447. Aus der Erbsünde, der grundverdorbenen Naturbeschaffenheit aller natürlichen Nachkommen Adams (welche die Kirchenlehre nun überall unmittelbar mit der σάρξ im paulinischen Lehrbegriff identificirt), geht als ihre natürliche Aeusserung die Thatsünde, das *peccatum actuale*, hervor, die eigenwillig fleischliche Verleugnung der Gott gebührenden Ehre und Liebe: so dass alle Menschen von Natur nicht nur Erbsünder sind, sondern mit dem Erwachen eigenen Lebens auch Thatsünder werden, — gleichwohl aber persönliche Schuld an jeder Sünde tragen, weil sie dieselbe *sponte et sine coactione* vermöge des *liberum arbitrium* begehn.

§ 448. Wie weit nämlich das *liberum arbitrium* zum Wesen des Menschen gehört, als *facultas volendi*, hat er es auch im *status corruptus* behalten: wie weit seine natürliche *ratio* reicht, ist er einer *justitia civilis*, obgleich auch diess nur in äusserlicher Weise, fähig; wie weit aber die Freiheit freie Lebensübereinstimmung mit Gott ist, als *liberum arbitrium in spiritualibus*, ist sie im *status*

[1] Fidei ratio (b. Niemeyer p. 20): Velimus igitur, nolimus: admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adæ, non proprie peccatum esse; non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est proprie et conditio.

[2] Der Kern dieses Widerspruchs wird gar nicht berührt, geschweige gelöst durch die der katholischen Opposition ganz richtig entgegengehaltene Bestreitung des Satzes, *nihil esse peccatum nisi voluntarium*. Apol. S. 58.

corruptionis vollständig verloren. Der natürliche Mensch vermag selbständig von sich aus gar nichts mitzuwirken zum Heil.

1. Die Unterscheidung der beiden Momente an der Lehre vom *status corruptus*, dass einerseits der Form nach der ganze Mensch als Ich, als formal Geist, Subject desselben ist, andrerseits aber derselbe nur die Naturbestimmtheit des Menschen, für sich fixirt im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung in Gott, zum Inhalt hat, bekommt in der Kirchenlehre vom *liberum arbitrium* die Gestalt, dass dem natürlichen Menschen das formale *liberum arbitrium* zu einer *justitia civilis* zuerkannt, die reale Freiheit aber als *liberum arbitrium in spiritualibus* abgesprochen wird. Die gleiche Bezeichnung „*liberum arbitrium*“ für beides und dass doch wieder bei dem Wort prägnant nur an die wahre Freiheit gedacht wurde, das brachte vielfach nicht bloss Verwirrung in die Ausdrucksweise, sondern auch Verschiebung in die Sache, so dass es bald schien, als wolle alle Freiheit geleugnet werden, wo es doch nicht so gemeint war[1]), und bald dem Menschen Freiheit zum Guten beigelegt schien, wo es doch auch nicht diese Meinung hatte. Dazu kommt ein andrer Uebelstand. Nach dem, was unter Freiheit *in civilibus* und unter Freiheit *in spiritualibus* in diesem Gegensatze gemeint war, musste dem natürlichen Menschen jene entschieden zu- und diese ebenso entschieden abgesprochen werden; denn jenes bezeichnet in der That nur die formale Freiheit der Selbstbestimmung nach der natürlichen *ratio*, dieses dagegen die Lebensgemeinschaft mit Gott. Jene musste dem natürlichen Menschen zugesprochen werden, so wahr er eben als formal geistiges Wesen festgehalten wurde; diese aber musste ihm abgesprochen werden, so wahr es der Mensch im fixirten Gegensatz zu Gott ist, der als Subject des *status corruptus* beschrieben wird. Auf der andern Seite bilden aber die *civilia* und die *spiritualia* gar keinen derartigen absoluten Gegensatz, dass er ein solches entgegengesetztes Verhältniss des menschlichen Willens dazu begründen könnte. Darum regte sich auch immer die Versuchung zu einer Annäherung und Ausgleichung. Auf der einen Seite sagte man mit Recht: auch mit der Fähigkeit des Willens, der natürlichen *ratio* zu folgen, sei es im Grunde so weit nicht her als es scheine, besonders da diese als Führer des Willens selbst blind sei; also zu einer *justitia civilis* sei das *liberum arbitrium* des *homo naturalis* an sich wohl fähig, in Wirklichkeit aber sehr schwach. Und ebenso konnte man auf der andern Seite versucht sein zu ermässigen und zu sagen, auch in *spiritualibus* reiche das *liberum arbitrium* nur nicht ganz und nicht ohne Beihülfe des h. Geistes aus; aber ganz fehle es doch auch nicht. Allein diese Versuchung zum Synergismus, ein irgend welches selbständiges Mitwirken des natürlichen Menschen zum Heil, und wäre es auch nur als *facultas se applicandi ad gratiam*, anzunehmen, ist an diesem Ort in der That nur eine Versuchung, die Consequenz des christlichen Princips — nur Gottes Gnade, Gottes Selbstaufschliessung für den Menschen, ist im Menschen das Princip wahren Lebens — abzuschwächen. Und doch stellt sich diese Versuchung immer auf's neue ein: da der *homo*

[1]) Das Verhältniss der Freiheit zum absoluten göttlichen Willen ist eine Frage für sich.

naturalis, um den es sich handelt, immer beides zugleich ist, das blosse Subject des *status corruptionis*, als welchem jene *facultas* allerdings eo ipso von vornherein rundweg abzusprechen ist; und zugleich doch wieder das wirkliche ganze menschliche Ich, dem sie nicht kann abgesprochen werden, wenn ihm nicht überhaupt alle und jede Selbstbestimmung will abgesprochen werden. Der Kirchenlehre auf der Basis ihrer Vorstellung von den beiden *status* blieb consequenter Weise absolut nichts andres übrig als beides unmittelbar mit einander zu verbinden, dem *homo naturalis* den formalen freien Willen zu- und den realen abzusprechen, und beides durch die in Wahrheit nur relative, aber absolut gefasste Unterscheidung der *civilia* und der *spiritualia* mit einander zu vereinigen. Nach der einen Seite geht von hier aus der Abweg zur manichäischen Häresie, welche auch den formalen freien Willen leugnet; nach der andern Seite zur pelagianischen, welche dem Menschen ausser Gott reale Freiheit zutheilt, d. h. dem Menschen in seinem Gegensatz zu Gott doch Gottentsprechendes zuschreibt. Da aber die Kirchenlehre dem *homo naturalis* den realen Willen des Guten absprechen muss, und sie ihn doch als ganzen Menschen, also doch als wollendes Subject nehmen muss, so kann sie ihn in Beziehung auf das Gute nicht einmal bloss als *mortuus* bezeichnen, sondern muss ihm dem Guten gegenüber geradezu einen rein negativen Willen, den Willen zum Bösen zuschreiben, — was denn wieder in Conflict tritt mit der doch zugestandenen *justitia in civilibus*. —

2. Diess ist der richtige Standpunkt für die dogmatische Würdigung der altkirchlichen Controversen über das *liberum arbitrium*.[1]) Aus diesen Antinomien, wo jede entgegengesetzte Behauptung an ihrem Ort Recht, aber keine das ganze Recht hat, ist auf dem Boden der Kirchenlehre nicht hinauszukommen. Das Orthodoxe auf diesem Boden ist vielmehr, diess Entgegengesetzte unmittelbar zusammenzufassen und miteinander festzuhalten: dass der natürliche Mensch absolut keinen Willen zum Guten, — wohl aber freien Willen zum Bösen habe.

§ 449. Die Strafen der Sünde sind: 1) die *pœna damni*, die schon auf der Erbsünde ruht; diese besteht in der Erfahrung

[1]) Aug. I, 18: de libera arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Sp. S. efficiendæ justitiæ Dei s. justitiæ spiritualis, quia animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. — Dann als Entscheid in den synergistischen Streitigkeiten, Form. Conc. II, p. 661: manifestum est, liberum arbitrium propriis et naturalibus suis viribus non modo nihil ad conversionem, justitiam et salutem operari aut cooperari, aut Spiritu S. obsequi, credere, aut assentiri posse, sed potius pro insita sua rebelli et contumaci natura Deo et voluntati ejus hostiliter repugnare.... In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuæ vita carenti. — p. 662. hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinæ rebellis est et inimicus. — II Helv. c. 9: non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem et truncum est commutatus: ceterum illa sunt immutata et imminuta in homine, at non possint amplius, quod potuerant ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est; voluntas vero ex libera facta est voluntas serva; nam servit peccato, non noleus, sed volens. Etenim voluntas non noluntas dicitur.

des Todes im umfassenden Sinne des Wortes, des geistlichen, des leiblichen und des ewigen Todes (nebst den allgemeinen, im Tod sich nur gipfelnden Uebeln des irdischen Lebens). Dazu kommen 2) für die Thatsünden und nach Maassgabe derselben noch *pœnæ sensus*: einzelne von Gott — sei's unmittelbar, als positive oder ausserordentliche Strafen, sei's mittelbar durch die Naturordnung, als natürliche oder ordentliche Strafen — verhängte Uebel an Leib und Seele, in diesem und in jenem Leben. [1])

Tod ist Trennung dessen, in dessen Einheit das Leben bestanden; er ist daher die ganz natürliche Folge und Strafe der aufgehobenen Lebensgemeinschaft mit Gott. — Die *mors spiritualis* besteht im Zustand des göttlichen Ebenbildes und des freien Willens im *status corruptus*, in der Knechtschaft der Sünde und damit des Teufels: der Substanz nach ist das Ebenbild Gottes da, aber der Wirklichkeit nach das Gegentheil; ebenso ist der freie Wille noch da als *facultas volendi*, aber nur als das Gegentheil seiner selbst, frei nur zum Bösen. — Der leibliche Tod besteht in den äussern Uebeln des zeitlichen Lebens, die sich in der Trennung der Seele vom Leibe gipfeln. Als Zerstörung der Natur kann er nicht von Natur da sein, sondern er ist Strafe Gottes. — Der ewige Tod endlich ist die ewige Abtrennung des ganzen Menschen von der Gemeinschaft Gottes, der alleinigen Quelle wahren Lebens.

---

[1]) Aug. I, 2. Apol. p. 58, 193. Form. Conc. p. 641. — II. Helv. 8. Gall. 11 Belg. 14. — Vgl. Heppe, S. 264 ff.

Drittes Kapitel.

Der göttliche Heilswille auf Christum hin.

§ 450. Die göttliche Bestimmung des Menschen, wie sie als Postulat für die Heilsoffenbarung in Christo auch den Process der natürlichen Menschheit umfasst und ihm immanent ist, hat die Kirchenlehre consequent 1) auf einen absoluten Willensact göttlicher Vorherbestimmung zurückgeführt und 2) innerhalb der natürlichen Menschheit als eine göttliche Offenbarungsökonomie auf Christum hin beschrieben und damit der allgemeinen Religionsgeschichte ein dogmatisches Genüge gethan.

1. Der ewige Heilsrathschluss: die Prädestination.

§ 451. Die Realisirung des Endzwecks der Weltschöpfung, Offenbarung der *gloria Dei* an seinem creatürlichen Ebenbild, musste — gemäss der Lehre von Gott — auf einen der Welt absolut vorausgehenden Willensact Gottes, der den ganzen Weltgang zum Medium für diesen ewigen Endzweck setzt, als alleinige Ursache zurückgeführt werden. Allein dieser ewige Rathschluss musste zugleich so gefasst werden, dass — gemäss der Lehre vom Menschen — die formale Freiheit des Menschen dabei doch gewahrt blieb.

§ 452. An diesem Problem hat die calvinisch-reformirte Lehre von der absoluten Prädestination zwar die Absolutheit Gottes consequent durchgeführt, aber dabei die Freiheit und Schuldbarkeit des Menschen bis auf die leere Behauptung aufgehoben; die lutherische Lehre dagegen, von der letztern ausgehend, die Ab-

solutheit Gottes dabei nicht vollständig zu wahren vermocht, während beide Theile doch beides wollten. [1])

Wir versparen die gegenseitige Kritik der alten confessionellen Fassungen, sowohl der reformirten und der lutherischen, als auch innerhalb der reformirten der supralapsarischen und der infralapsarischen, auf später.

§ 453. Die consequent calvinische Lehre statuirt ein *decretum absolutum, quo ante jacta mundi fundamenta Deus triunus pro æterno suo arbitrio alios saluti, alios damnationi æternæ prædestinavit,* — beides zusammen ad *gloriam suam,* jenes *misericordiæ,* dieses *justitiæ suæ.* In diesem absoluten Decret sind für Alle die Vorbedingungen, die Schöpfung zum *status integritatis* und der Fall durch eigene Schuld, für die aus der nunmehr vorhandenen *massa perditionis* Erwählten alle Mittelbedingungen der puren Gnade, wie das objective Versöhnungswerk Christi so auch das subjective Ergreifen desselben durch den Glauben, von Gott ewig mitbestimmt, — während den Verworfenen nur der rettende Heilsgrund im Werk Christi und die specielle Gnade, nicht aber die allgemeine Gnade Gottes versagt ist, so dass sie an ihrer Sünde doch selbst Schuld und darum von Rechtswegen verdammt sind. [2])

§ 454. Die lutherische Fassung des Dogma's dagegen unterscheidet, um der Schuldbarkeit des Menschen wirklich Raum zu schaffen, am ewigen Rathschluss Gottes a) eine *voluntas Dei antecedens,* die *benevolentia universalis,* welche Aller Heil wollte, dieses aber an die Bedingung des von Gott nur vorhergesehenen, nicht aber vorherbestimmten Glaubens des Einzelnen knüpfte, und b) die *voluntas consequens,* welche nun gemäss dieser Bedingung eine doppelte ist: auf der einen Seite die *prædestinatio* im engern Sinn, die *electio,* als *actio Dei liberrima, qua ante*

[1]) Ueber die Geschichte des Prädestinationsdogma's vgl. bes. Al. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen; über die reformirte und lutherische Prädestinationslehre Schneckenburger a. a. O. § 23. 24.

[2]) Die dogmatisch consequent durchgeführte reformirte Prädestinationslehre: supralapsarisch, bei Calv. inst. III, 21 ff. Cons. Genev. und Form. Consensus, can. 4 ff.; infralapsarisch gemildert: Gall. 12. Belg. 16. Can. Dortr. I; unbestimmter gehalten: II Helv. c. 10. 16. — Die dogmatische Ausführung der reformirten Theologen s. b. Heppe, loc. VIII.

jacta mundi elementa ex gratia mere gratuita in Christo juxta propositum et præscientiam homines virtute Spiritus S. in Christum finaliter credituros ad vitam æternam ordinavit, in laudem gloriæ gratiæ suæ; auf der andern Seite die **reprobatio**, als *actio Dei liberrima, qua ante mundi jacta fundamenta ex justo judicio vindicativo ob prævisum Christi meriti repudium finale quosdam in æternum damnare constituit, in laudem gloriæ justitiæ.* [1])

2. Die Heilsvorbereitung in der Zeit.

§ 455. Auch zwischen dem Menschen in der *natura corrupta* und Gott besteht der innere Wechselverband der Religion, weil einerseits für Gott auch der Fall und alles, was daraus gefolgt ist, nur als Mittel für die Realisirung seines ewigen Endzwecks mit der Schöpfung des Menschen dienen muss, und andrerseits der gefallene Mensch die Gottebenbildlichkeit doch immer noch als Bestimmung und Anlage in sich trägt. —

Hier ist im System der Kirchenlehre eigentlich der Ort, die allgemeinen Begriffe von Offenbarung und Religion, von allgemeiner und positiver Offenbarung aus der Theologie und Anthropologie dogmatisch zu fixiren. Allein das hat die Dogmatik meist schon in den Prolegomenen über das Formalprincip abgethan, dort aber auf diesen speciellen Zweck hin zugespitzt. Nur die reformirte Dogmatik hat — wie zu einer Art Milderung ihrer Prädestinationslehre — hier das Verhältniss der vorchristlichen Offenbarung Gottes zur christlichen, namentlich in der Föderaltheologie, näher dogmatisch ausgeführt. [2])

§ 456. Gott offenbart sich schon ganz allgemein durch das Dasein und die Ordnung der Welt, der natürlichen und der sittlichen, weil er ihr Schöpfer, ihr Ordner im Allgemeinen und ihr Leiter in allem Einzelnen ist, dem Menschen, der seinerseits, von

---

[1]) Nach Luther's und Melanchthon's Rückgang von ihrer anfänglich strengen Prädestinationslehre (Luther, *de servo arbitrio;* Melanchthon in den *locis theol.* 1521) gegenüber der mittlerweile ausgebildeten reformirten Prädestinationslehre, formulirt in der Form. Conc. XI, S. 617 ff. 737 ff. — Die Ausführung in der spätern lutherischen Dogmatik s. b. Schmid, § 30.

[2]) Vgl. Al. Schweizer, Gl.l. der ev. ref. K. § 18. Heppe, loc. XIII. XVI.

Natur geistbegabt, diess geistige Walten Gottes wahrzunehmen und zu erkennen vermag und sich mit seinem ganzen Wesen darauf bezogen und davon abhängig fühlt. Diess ist die natürliche und darum allgemeine Offenbarung Gottes, auch *manifestatio* im Unterschied von *revelatio*. Sie begründet im Menschen die *religio naturalis*, welche als in der geistigen Naturanlage wurzelnd *innata*, als verschiedentlich entwickelt *acquisita* heisst. Die Verarbeitung des schon in der natürlichen Religion Geoffenbarten zur Erkenntniss ist die *theologia naturalis* (§ 393 ff.). [1])

§ **457.** Die *religio naturalis* offenbart aber dem Menschen im *status corruptionis* nur seine Sünde, dieser gegenüber Gottes strafende Gerechtigkeit und sein eigenes Unvermögen, aus ihr heraus zur Seligkeit zu gelangen, zu der er doch den in seinem Wesensverhältniss zu Gott begründeten Zug hat; hingegen den Gnadenrathschluss Gottes zu seiner Erlösung offenbart sie ihm nicht: sie ist daher nicht *salutaris*, zum Heil ausreichend. Im Gegentheil, in dem Grad, als sie das für sie Erkennbare völlig erkennt, kann und soll sie nur die Heilsbedürftigkeit offenbaren und dadurch allerdings das Heilsbedürfniss wecken.

§ **458.** Allein da der *homo naturalis*, wegen der *concupiscentia* überhaupt *ad carnalia* geneigt, auch mit seiner natürlichen Vernunft geneigt ist das Geistige fleischlich zu fassen: so hat die *religio naturalis* die sündhafte Neigung, die natürliche Gotteserkenntniss in fleischliche Gottesverehrung, in Naturvergötterung, oder gar in ihr völliges Gegentheil, in Gottesleugnung zu verkehren, was als natürliche Strafe nur wachsende Verfinsterung zur Folge hat.

§ **459.** Darum hat Gott seinen ewigen Heilswillen, sowohl dessen Vorbereitung auf Christum hin als dann dessen Erfüllung in Christo, übernatürlich, weil über die natürliche Erkenntnisssphäre des gefallenen Menschen hinaus liegend, und speciell, weil in speciellen Heilsthaten bestehend, geoffenbart: die *revelatio specialis et supranaturalis*, worauf sich die *religio revelata* und deren *theologia* gründet.

---

[1]) s. Heppe, loc. I. Schmid, § 5.

§ 460. Diese setzt das in der *theologia naturalis* bei richtigem Gebrauch der Vernunft richtig Erkannte voraus, bestätigt und ergänzt es auf positive Weise (§ 391). Aber auch ihr hat die fleischliche Vernunft die Concupiscenz zu widersprechen, und hört auch im Gläubigen nur dadurch auf diess zu thun, dass sie sich ihr unterwirft und dient. Darum ist auch im Gläubigen nicht die Vernunft, auch nicht die erleuchtete Vernunft, sondern immer nur der sie erleuchtende h. Geist das Princip der wahren religiösen Erkenntniss.

§ 461. Namentlich die reformirte Dogmatik hat nun das positive Religionsverhältniss, durch welches Gott durch den Fall hindurch die Erfüllung seines ewigen Gnadenrathschlusses in Christo vorbereitet hat, oder also die religiösen Vorstufen des Christenthums, in der Form einer Bundesökonomie, anschliessend an die biblische Geschichtsdarstellung, in dogmatische Bestimmungen gebracht.

§ 462. Der Mensch, obgleich als Geschöpf absolut abhängig von Gott, ist doch von Gott als sein Ebenbild gewürdigt worden in einen freien Bund mit ihm zu treten und dadurch der Seligkeit theilhaft zu werden. Dieser Bund, gegründet auf die gottebenbildliche Bestimmung des Menschen (darum *fœdus naturæ*), ist auf die Erfüllung des göttlichen Willens gestellt (darum auch *fœdus operum*). Dieser Bund bestand aber in Wirklichkeit nur vor dem Fall. Nach dem Fall ist er bloss noch so vorhanden, wie auch das Ebenbild Gottes, nämlich als das, was sein sollte, aber nicht mehr wirklich ist, also den Menschen nur verdammt.

§ 463. Allein Gott hat von Anfang an seinen Heilswillen als ewiges Testament der Gnade auf die Erfüllung in Christo hin prophetisch und typisch geoffenbart als *fœdus gratiæ*.

§ 464. Ohne diesen Bund der Gnade aufheben oder ändern zu wollen, im Gegentheil um seine Nothwendigkeit der gefallenen Menschheit zur vollen Erkenntniss zu bringen, hat Gott die Forderung des ursprünglichen *fœdus operum* dem gefallenen Menschen nachher in dem *fœdus legis* in positiver Form als die im *status corruptionis* nun nicht mehr erfüllbare Bedingung wiederholt, zur negativen Vorbereitung auf die Offenbarung der Gnade. —

Daher zerfällt das Bundesverhältniss Gottes zur gefallenen Menschheit, das *fœdus gratiæ*, im Unterschied von dem ursprünglichen *fœdus operum*, durch das Zwischenhineintreten des ihm zur Vermittlung dienenden Gesetzes in 3 Stufen: *fœdus gratiæ ante legem, sub lege* und *sub evangelio*.

§ 465. Unter das *fœdus gratiæ ante legem* fällt ausser der patriarchischen Religion vor Mose auch wieder alles Wahre in der *religio naturalis*, als Wirksamkeit des *λόγος σπερματικὸς* unter den Heiden.

Diess letztere Moment kommt freilich in der Regel bei den alten Dogmatikern zu kurz; am wenigsten bekanntlich bei Zwingli.

§ 466. Dass die Alttestamentliche Religion als *fœdus gratiæ* (in der Prophetie und in allem typisch auf Christum Hinweisenden) bezeichnet ist, drückt ihre positive, auf die christliche Heilsoffenbarung vorbereitende Seite aus; dass sie aber zugleich *fœdus legis* ist, ihre negative, in Christo aufgehobene Seite: — diess letztere gegenüber einer den geschichtlichen Zusammenhang abreissenden antinomistischen Auffassung des Christenthums, sofern hienach auch diess als eine göttliche Anordnung erscheint.

Anhang

zur

Theologie und Anthropologie:

die Pneumatologie.

§ 467. Die Lehre von einer Geisterwelt zwischen Gott und dem Menschen ist in der That nur ein historischer Anhang zur dogmatisch consequenten Lehre von Gott und vom Menschen (gewöhnlich in der Lehre von der Schöpfung eingeschaltet): nämlich eine Lehre, die dem christlichen Dogma nur von seinem historischen Ursprung her anhing, ohne innere Begründung in seinem Princip und ohne wesentliche Momente desselben auszudrücken. Daher hat auch die protestantische Dogmatik sie in ihrem historischen Autoritätsglauben zwar aus der Schriftlehre (§ 197 ff.) beibehalten und systematisirt, allein mit richtigem dogmatischem Takt in ihrer religiösen Bedeutung dem katholischen Dogma gegenüber durchweg nur negativ bestimmt. Jede Beilegung von wesentlichen Momenten positiver Bedeutung in der religiösen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch hat die consequente protestantische Dogmatik immer als eine Trübung des christlichen Princips abgewiesen.

§ 468. Zu den Elementen der Welt, die Gott in der *creatio prima immediate* geschaffen, gehören auch Geister, welche ohne — wenigstens ohne irdische - Körperlichkeit doch endlich begränzt sind: ***spiritus puri finiti.*** —

Physisch kommt ihnen die *spiritualitas* zu, d. h. sie haben keinen zu ihrer Subsistenz gehörenden Körper; der Ausdruck davon ist ihre *invisibilitas* — aber doch mit der *facultas* zu erscheinen, ihre *illocalitas* — aber doch als *ubietas definita*, und ihre *immortalitas.* Geistig kommen ihnen alle natürlichen Geistes-Qualitäten, die der Mensch im *status integritatis* hatte, zu, nur als unkörper-

lichen Geistern in noch unendlich höherm Grad. Auch sie hatten einen anerschaffenen *status integritatis.*[1])

Der Streit, ob diese höhern Geister als essentiell körperlos zu fassen seien, oder ob ihnen eine überirdische Körperlichkeit zur Subsistenz und zum Organ ihres Wirkens zukomme, zieht sich aus der biblischen Theologie auch in die kirchliche Dogmatik hinüber, hier so unentscheidbar wie dort (§ 197, 2).[2])

§ 469. Der eine Theil dieser natürlich frei geschaffenen Geister hat sich im Gehorsam gegen ihren Schöpfer bewährt und ist zum Lohn dafür in der vollständigen creatürlichen *conformitas cum Deo* ewig befestigt worden: die Engel. Ihr Geschäft (aus ihrem sporadischen Vorkommen in der Schrift systematisirt) besteht a) essentiell, für sie selbst, in der Anbetung Gottes und b) accidentiell, für die Menschheit, in der gelegentlichen Ausrichtung des Willens Gottes im Dienst seines Reiches, — wozu auch gehören mag, dass sie für die Gläubigen beten, worauf sich aber jedenfalls nicht zu verlassen ist.[3])

§ 470. Gegenüber der — auch hierin ebensowohl judaisirenden als paganisirenden — katholischen Lehre,[4]) die den Engeln zwar nicht Anbetung (*λατρεία, adoratio*), wohl aber, gleich den Heiligen, Anrufung, (*προςκύνησις, invocatio*) zuerkennt, spricht ihnen die protestantische Lehre als Geschöpfen alle religiöse Verehrung ab, und setzt den Menschen nur in das moralische Verhältniss der *reverentia pietatis* zu ihnen, in allem wie zu den Heiligen.[5])

§ 471. Der andre Theil jener Geister dagegen ist gefallen — nicht zu bestimmen ist näher wann? und wie? jedenfalls aber 1) nicht ohne dass auch diess in Gottes Rath mit inbegriffen gewesen wäre, und 2) vor dem Fall des Menschen —, d. h. sie sind in der anerschaffenen Weisheit und Gerechtigkeit nicht beharrt,

---

[1]) II Helv. c. 7. Gall. 7. vgl. Heppe, loc. X. — Schmid, § 22. Luthardt, § 38.

[2]) Held. (bei Heppe, S. 149): quaesitum est. an simpliciter *ἀσώματοι* sint, an non saltem corpus habeant, in quo naturali sua conditione habitent. — Rectius vero materia omni carere dicuntur.

[3]) Apol. p. 225. Art. Smalc. p. 310.

[4]) Trid. XXV, § 468 ff. Cat. Rom. § 558 ff.

[5]) Darüber Aug. 1, 21. Apol. IX, de invocatione Sanctorum. — II Helv. c. 5: proinde sanctos cœlites sive divos nec adoramus neque colimus, nec invocamus, neque illos coram patre in cœlis pro intercessoribus aut mediatoribus agnoscimus. — Interim Divos non contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus.

sondern haben sich *sponte* vom Gehorsam gegen Gott abgewandt. Dadurch haben sie, mit Beibehaltung des eminentesten formalen Verstandes, doch die wahre *sapientia* und die Freiheit zum Guten verloren, sind substanziell bös geworden und darum hoffnungslos verdammt.

§ 472. Unter ihrem Oberhaupte, dem Satan, sind sie nun die Widersacher Gottes und seines Reiches, denen Gott zulässt moralisch durch Versuchung auf die Menschen einzuwirken und physisch sie durch Uebel heimzusuchen; — immerhin so, dass sie wider ihren Willen doch immer nur dem Willen Gottes dienen müssen.[1])

Diess Einwirken auf die Menschen ist doppelter Art: von aussen, wie auch die *fideles* ihm unterworfen sind, und innerlich als *obsessio spiritualis et corporalis*.

§ 473. Princip oder *causa efficiens* des Bösen ist aber der Satan nicht. Diess war vielmehr in ihm und den Seinen dasselbe, was, abgesehn von ihm, auch im Menschen, nämlich der Eigenwille der Creatur Gott gegenüber. Der Satan ist nur als Verführer, als *suasor* zum Bösen, mittelbar Urheber desselben für die Menschheit. Durch die Sünde ist nun freilich der natürliche Mensch in seine Gewalt gerathen; aber diese reicht nicht weiter als die von Sünde und Tod, indem sie überhaupt nur durch die Sünde vermittelt ist (§ 213).

[1]) Calv. inst. I, 14, 17: fixum illud maneat, Satanam nisi volente et annuente Deo nihil facere posse.

III.

Die Consequenzen der kirchlichen Christologie:

Die Verwirklichung des in Christo aufgeschlossenen Heils in der Menschheit.

§ 474. Da die Vorstellung an einem geistigen Process die beiden Momente der endlichen Vermittlung und des Resultates als zwei auf einander folgende Zustände auseinander hält: so zerfällt die Kirchenlehre von der Verwirklichung des christlichen Heilsprincips in der Menschheit 1) in die Lehre von der zeitlichen Einbildung oder Einwirkung des Heils in die natürliche Menschheit, — die Soteriologie, und 2) in die Lehre von der ewigen Vollendung der Menschheit durch dasselbe, — die Eschatologie.

Erstes Kapitel.

Die kirchliche Soteriologie.

§ 475. Die Lehre von der Einwirkung des in Christo geoffenbarten Heils in die natürliche Menschheit gliedert sich in die Lehre 1) vom subjectiven Heilsprocess, 2) von den objectiven Heilsmitteln und 3) von der Kirche, als der Gemeinschaft, in welcher sich der subjective Heilsprocess durch die objectiven Heilsmittel realisirt.

1. Der subjective Heilsprocess.

§ 476. Die Momente des Processes, durch welchen das in Christo für die natürliche Menschheit aufgeschlossene Heil zum Heilsleben im einzelnen Subjecte wird, sind gemäss der Auffassung der Factoren und gemäss der Unterscheidung von Process und Resultat 1) das wirksame Heilsprincip: die *gratia applicatrix;* 2) die menschliche Aneignung: die *conversio,* und 3) das dadurch gewirkte Heilsleben im Menschen: der *status salutis.*[1])

a. Die gratia applicatrix.

§ 477. Wenn einmal das Heilsprincip als göttliche, die Menschheit mit sich einigende Person, und sein Wirken als persönlich vollbrachtes Versöhnungswerk bestimmt war: so musste die Einwirkung des Heils in die des Heils aus sich selbst für absolut unfähig bestimmte Menschheit ebenfalls als eine persönliche göttliche Wirksamkeit aufgefasst werden. Die göttliche Persönlichkeit hiefür ist der h. Geist, das Princip der göttlichen Wirksamkeit in

---

[1]) Die dogm. Systematisirung der lutherischen Fassung s. b. Hutt. red. § 107 ff. Schmid, § 39 ff. Luthardt, § 60 ff.; der reformirten b. Al. Schweizer, § 103 ff. Heppe, loc. XX. ff. Ebrard, § 448 ff. und § 497 ff.

der Welt überhaupt, speciell das Princip in der christlichen Gemeinschaft, das mit dem Moment, wo Christus selbst als Gott-Sohn erkannt wird, ebenfalls als besondere göttliche Hypostase bestimmt werden musste (§ 414 f.). Die Einwirkung des Heils in die Menschheit ist daher, als *opus ad extra* der Trinität, speciell *operatio des Spiritus sanctus* und wird consequent als *gratia applicatrix* beschrieben: das vom Sohn für die Menschheit objectiv vollbrachte Werk der göttlichen Gnade wird nun durch den h. Geist auch subjectiv auf sie applicirt.

§ 478. Von allen Confessionen wird als Consequenz der Christologie die absolute Nothwendigkeit der *gratia* zum Heil, nicht bloss deren Wünschbarkeit zur Erleichterung des eigenen Strebens darnach anerkannt, und das Gegentheil als Pelagianismus verworfen.

1. Christus, der Gottmensch, ist das persönliche Heil: darum kann das Heil nur durch die in ihm an die Menschheit sich aufschliessende göttliche Gnade gewirkt werden. Die natürliche Menschheit so zu bestimmen, dass sie innerlich für die Gnadenwirkung gar nicht mehr empfänglich wäre, das macht der Consequenz des christlichen Princips gegenüber die in's Heidenthum zurückführende manichäische Grundhäresie aus; dagegen so, dass sie das Heil aus sich selbst hervorzubringen im Stande, also der göttlichen Gnade nicht absolut bedürftig wäre, die in's Judenthum zurückführende pelagianische Grundhäresie. Der Pelagianismus theilt zwischen Gott und Mensch: das *posse* ist Sache Gottes, das *velle* Sache des Menschen, das *esse* das Ergebniss von beidem. Die *gratia adjutoria*, mit der Gott dabei dem Menschen unterstützend zu Hülfe kommt, wie z. B. dass Christus durch die Predigt von der Gnade und durch sein Tugendbeispiel die Heilserwerbung erleichtert hat, das ist ein Uebriges gewesen, das Gott gethan hat; als solches ist sie nicht zu verschmähen, sondern dankbar anzunehmen, — diess der äusserliche Supranaturalismus an dem im Kern rationalistischen Pelagianismus.

2. Officiell hat auch die katholische Kirche den Pelagianismus verworfen;[1]) aber nicht um diesen halben und darum äusserlichen Supranaturalismus in den ganzen und darum wahren aufzuheben, sondern um den ebenfalls äusserlichen Supranaturalismus des Instituts der Kirche an die Stelle zu setzen, dass ausser durch sie kein Heil zu erlangen sei. — Dem protestantischen Dogma ist die Verwerfung des Pelagianismus wie des Manichäismus selbstverständlich.[2])

[1]) Conc. Trid. VI, can. 2: si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, anathema sit. can. 3.

[2]) Aug. I, 18: damnant Pelagianos et alios qui docent, quod sine Sp. S. solis naturæ viribus possimus Deum super omnia diligere. — I Helv. c. 9.

§ 479. In Consequenz der anthropologischen Differenz hält nun aber das katholische Dogma an einem eigenen Mitwirken des *homo naturalis* zum Heile fest. Dieses besteht in dem freien Entgegenkommen für die Gnade, das wenigstens *de congruo* das weitere Zutheilwerden der Gnade verdient.

Das consequente protestantische Dogma dagegen schliesst — die Verstandesversuchung zum Synergismus ablehnend — jede Selbstthätigkeit des *homo naturalis* an der Bewirkung des Heils aus, da derselbe, wie ihn die Lehre vom *status corruptionis* beschrieben hat, dazu absolut unfähig ist.

1. Der *homo naturalis* hat nach der katholischen Anthropologie im *status corruptionis* die Freiheit zum Guten nicht verloren, sondern ist nur in ihrem rechten Gebrauche geschwächt.[1]) An diese Freiheit knüpft Gott an. Er weckt durch die *gratia præveniens* oder *excitans* des h. Geistes die im Menschen vorhandene schlummernde Kraft zum Guten und disponirt sie, sich der weitern Besseruug frei zuzuwenden. Bis so weit ist nur Gnade, nicht Verdienst des Menschen, *gratia gratis data*. Aber von nun an wirkt der Mensch mit der Gnade zu seiner Rechtfertigung zusammen, *gratiæ libere assentiendo et cooperando*.[2]) Obgleich also hienach die Gnade anfängt, so kann die katholische Lehre doch nicht umhin, dem Menschen doch auch gleich von vornherein ein *meritum* am ganzen Vorgang der Bekehrung zuzuschreiben; es ist diess das *meritum de congruo*, das dem Menschen denn doch nicht abzusprechen sei, wenn er die an ihn kommende Gnade nicht abweise sondern annehme; denn dadurch mache er sich werth, dass Gott ihm das weitere von Gnade ertheile zur *justificatio prima*. Von da an kommt dann seinem Mitwirken zur *justificatio secunda* das *meritum de condigno* zu.[3])

---

[1]) Trid. VI. 1 (§ 42): tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum...; darum can. 7: si quis dixerit, opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, — anathema sit.

[2]) Der ganze Verlauf des Processes: Trid. VI, 5 ff. (§ 45 ff.); daher can. 4: si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat et præparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, — anathema sit. Die katholische Dogmatik hat es bis auf Möhler herab immer verstanden und meisterhaft gehandhabt, die schlecht rationalistische Ergänzung ihres schlechten Supranaturalismus dadurch gehörig rationell herauszuputzen, dass sie ihr das irrationelle Moment in der protestantischen Form der Lehre, mit absoluter Nichtbeachtung der Bedeutung derselben, recht crass zur Folie des Gegensatzes gab. Diess wiederholt sich durchgehend; es genügt, einmal darauf aufmerksam zu machen.

[3]) Bellarmin. grat. 6, 15: justific. I, 17. — Apol. S. 63: quod fingunt discrimen inter meritum congrui et meritum condigni, ludunt tantum, ne videantur aperte *πελαγιανίζειν*.

2. Immerhin ist auch für den **Protestantismus** die Verstandesversuchung zum **Synergismus** gross, den Menschen doch irgend etwas zum Heilsprocess in ihm mitwirken zu lassen: sobald man nämlich den *homo naturalis* als das nahm, was er in Wirklichkeit ist, als **wirkliches Ich**, und nicht bloss als das, was er in der kirchlichen Anthropologie bedeutet, das nicht-göttliche **Moment** am Menschen. Daher hatte **Melanchthon** in der Aug. I, 18 ausdrücklich nur den Gegensatz gegen den Pelagianismus hervorgekehrt und das **Alleinwirken** des Heils verworfen, das *sine Deo aut inchoare aut certe pergere posse;* in der **Variata** dagegen setzt er dann ausdrücklich ein Mitwirken des Menschen voraus, wenn er sagt: *efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a. Sp. S.* Sein nachher vollends entschieden ausgesprochener **Synergismus** rief nach seinem Tode den **synergistischen** Streit hervor, und diess gab dann die Veranlassung, nachdem in der Hitze des Streites **Flacius** das Gleichgewicht nach der andern, zum Manichäismus abdachenden Seite hin verloren hatte, in der **Form. Conc.** die rechte Mittellinie der orthodoxen Consequenz zu ziehn:[1]) der *homo naturalis* ist zwar nicht substanziell bös, aber zum Wirken des Heils so wenig fähig, als ein *corpus mortuum* zum Leben; die Bekehrung des Menschen ist *unius et solius Spiritus S. opus*; der Mensch verhält sich dabei *pure passive.*

3. Die **Reformirten** waren von vornherein durch ihre strenge Betonung der Absolutheit Gottes in der Prädestinationslehre vor der Versuchung zum Synergismus bewahrt. Sie hatten gerade desswegen dann nicht so extravagante Ausdrücke nöthig, um auf dem anthropologischen Punkt der Frage denselben auszuschliessen, da sich ihnen diess von selbst verstand.[2])

§ 480. Ein **zweiter** Gegensatz zwischen dem katholischen und dem protestantischen Dogma tritt darin hervor: das **katholische** Dogma bindet die *gratia applicatrix* des *Spiritus S.* unmittelbar an die **Kirche** und ihre **Gnadenmittel**, weil sie die directe und alleinige göttliche Fortsetzung des Heilswerkes Christi ist, der Christus sein *meritum* zur Verwaltung anvertraut hat. Darüber das Nähere beim Dogma von der Kirche. —

Das **protestantische** Dogma dagegen wahrt diesem Judaismus gegenüber die Reinheit des christlichen Heilsprincips, d. h. es theilt die Heilswirkung ausschliesslich **Christo** zu, und fasst darum auch die *applicatio* desselben als ausschliessliche Wirksamkeit des *Spiritus S.* am menschlichen Subject, welche durch die Kirche wohl **vermittelt** wird, aber nicht an sie **übertragen** ist.

---

[1]) **Form. Conc.** II, de libero arbitrio, p. 578 u. 654; s. die speciell hergehörigen Stellen bei **Hofmann**, Symbolik, S. 324 ff.

[2]) II **Helv.** c. 9. **Gall.** 9. 12. **Scot.** 12. **Angl.** 10. **Can. Dortr.** 3.

Der durch alle protestantischen Confessionen durchgehende Grundton ist: Gottes Gnade und das *meritum* Christi sind die alleinige Ursache unsers Heils; jene ist die *causa efficiens*, dieses die *causa meritoria*. Nur dass die Lutheraner auf die letztere, die Reformirten auf die erstere in erster Linie den Nachdruck legten.

§ 481. Aus der Differenz in der Prädestinationslehre ging in Beziehung auf die Art und Weise, wie die *gratia* wirksam ist, zwischen den beiden protestantischen Confessionen die secundäre Differenz hervor: dass die reformirte Fassung die *gratia* in ihrer Ausdehnung für *particularis*, in ihrer Wirkung für *irresistibilis* und im weitern für *inamissibilis* erklärte; die lutherische dagegen für *universalis, resistibilis* und *amissibilis*.

Die reformirte Fassung kam zu ihren Sätzen in consequenter Durchführung der gemeinsamen theologischen Voraussetzung, der Absolutheit Gottes; die lutherische in consequenter Durchführung der gemeinsamen anthropologischen Voraussetzung einer formalen Freiheit des Menschen, dass auch der *homo naturalis* nicht bloss eine Sache, sondern ein Ich ist.

1. Beide haben eine gemeinsame Doppelbasis: 1) die Absolutheit Gottes, dass seine Gnade allein die *causa efficiens* alles Heils im Menschen sei, und 2) die formale Freiheit des Menschen, dass bei den von Gott in ihm gewirkten Vorgängen auch der *homo naturalis* doch nicht bloss eine passive Sache, sondern ein actives Ich sei. Beide wollen beides festgehalten wissen. Aber indem die Reformirten dabei vom theologischen Moment ausgehn und dieses bis in seine letzten Consequenzen ausführen, die Lutheraner dagegen vom anthropologischen, kammen sie nothwendig in der Bestimmung der *gratia* an einander vorbei.

2. Die reformirte Fassung subsumirt unter die göttliche Allwirksamkeit alle natürlichen von ihr selbstgesetzten Vermittlungen so absolut, dass sie jene doch als das unmittelbar durch alle hindurch wirkende bestimmt und so vom Endresultat aus nur das als wirkliche *gratia* anerkennt, was als die *causa efficiens* der wirklichen Wirkung erscheint; sie lässt keine Wirksamkeit Gottes zu, die im Effect sich als *inefficax* erweise. Wo also keine Gnadenwirkung erscheint, da war auch nicht die wirkende Gnade.

3. Die lutherische Lehre dagegen fasst die natürlichen Vermittlungen so, dass diese doch relativ für sich wirken, und namentlich der Mensch ihnen gegenüber ebenfalls seine relative Freiheit hat. Alles, was Gott so ausser ihm selbst geordnet hat, dass es relativ wirke, auch wenn es also diese Wirkung um der Resistenz des Menschen willen nicht hervorbringt, subsumirt die lutherische Fassung doch unter den Begriff der Gnade, und nennt darum in seinem Grund und Ausgang doch Gnade, was in seinem Effect wegen der relativen Freiheit des Menschen sich als nicht wirkend herausstellt. Auf ihrer

gemeinsamen Basis halten sich beide Lehren mit ihren contradictorischen Consequenzen die Wage. Was für beide gemeinsam daraus folgt, haben wir hier noch nicht zu verfolgen.

§ 482. Namentlich die lutherische Dogmatik liebte es, den allgemein protestantischen Grundsatz, dass die *gratia* auf jedem Stadium des Heilsprocesses die *causa efficiens* sei, durch die Eintheilung des *ordo salutis* in die Wirksamkeit der *gratia præveniens* — *operans* — und *cooperans* durchzuführen.

1. Die *gratia præveniens* (*incipiens, præparans, trahens*) hat den *homo naturalis convertendus* zum Object. Ihre Thätigkeit ist die *vocatio*. Die lutherische Dogmatik unterscheidet innerhalb dieses Begriffs die *vocatio externa* und die *vocatio interna*: jene die göttliche Herbeiführung aller äusseren Verumständungen, durch die der Mensch überhaupt in Berührung mit den *mediis salutis* des h. Geistes kommt; die *vocatio interna* die göttliche Einwirkung, welche darauf hin die ersten inneren Regungen von Reue und Busse veranlasst. Die reformirte Dogmatik lässt für's erste die *vocatio externa* noch nicht als *vocatio* im eigentlichen Sinn gelten und für's zweite auch die *vocatio interna* nur da, wo die wirkliche Wirkung erfolgt. [1])

2. Die *gratia operans* hat zum Object den *homo qui convertitur*, d. h. sie bezeichnet am Bekehrungsprocess selbst das Moment der göttlichen Thätigkeit. Nennen wir *conversio* den ganzen Process in der Einheit beider Momente, des göttlichen und des menschlichen, so, wie eben die Kirchenlehre beide unterscheiden kann, so bezeichnen an demselben die Begriffe *mortificatio* und *vivificatio* als göttlicher Act der *gratia operans* dasselbe, was Busse und Glaube als menschlicher Process sind. Ganz speciell kommt der *gratia operans* die *illuminatio* zu, immerhin so, dass die vorbereitenden Anfänge derselben der *gratia præparans* zufallen, die die Heilserkenntniss fortführende Erleuchtung dagegen der *gratia cooperans*. Aber der Begriff der *illuminatio*, das Aufschliessen des göttlichen Lichts (das Licht und Leben als eins ist) im menschlichen Subject, bezeichnet überall am prägnantesten das Moment der göttlichen Thätigkeit als solcher am Heilsprocess, der im Menschen vorgeht. — Die reformirte Fassung der *gratia* überhaupt lässt natürlich eine Realunterscheidung von *gratia præveniens* und *operans* nicht zu: was an jener wirklich *gratia* ist, das ist als diess *operans*, und was diess nicht ist, das war auch nicht *gratia*.

3. Die *gratia cooperans* hat zum Object, oder vielmehr nun zum mitwirkenden zweiten Subject den *homo conversus et sanctificandus*. Das hier eintretende Zusammenwirken ist nicht Synergismus im dogmatisch verwerflichen Sinn; denn das mitwirkende menschliche Ich ist nicht der *homo naturalis*, sondern der *homo regeneratus*, der das, was er ist, nur durch die gratia ist. Wir haben hier nur die consequente Anwendung der allgemeinen Lehre vom *concursus divinus*, dass der Wille Gottes, die *causa prima*, nicht nur

[1]) s. Heppe, XX.

durch die von ihm gesetzten *causas secundas*, sondern als persönlicher zugleich noch unmittelbar mit ihnen zur Wirkung dessen, was er will, mitwirkt (§ 426).

4. Der Methodismus hat dann versucht diese Stadien des Heilsprocesses auch äusserlich unterscheidbar auseinander zu halten. Aus diesem ungeistigen Versuch, gerad das abstract Sinnliche an der vorstellungsmässigen Auffassung des Heilsprocesses zu fixiren, sind all die dogmatischen und praktischen Absonderlichkeiten, die ihn vom evangelischen Protestantismus charakteristisch unterscheiden, hervorgegangen.[1]

§ 483. Alle Differenzen der lutherischen und der reformirten Dogmatik im Dogma vom Heilsprocess sind theils nur secundärer, theils nur formeller, nicht aber principieller Natur: theils sind sie da, wo sie wirklich sachliche Unterschiede enthalten, nur die Consequenz der Verschiedenheit in der Prädestinationslehre, und diese kommt daher, dass sie nur je die Consequenzen der entgegengesetzten Momente an der gemeinsamen Grundvoraussetzung vollziehn (§ 452); theils sind sie nur formelle Verschiedenheiten in der dogmatischen Specialisirung der einzelnen Momente des Heilsprocesses, die bei principiell gleicher Auffassung desselben sich von selbst aus dem verschiedenen dogmatischen Grundcharakter der beiden protestantischen Confessionen ergeben, dass die lutherische immer vor allem zu bestimmen sucht, wie der Mensch die göttliche Heilswirkung sich wirklich aneigne, und die reformirte, wie nur Gott sie wirklich wirke, während doch beide immer beides. wollen.

1. Ein sachlicher Unterschied findet statt in der Fassung der *gratia* überhaupt, ob *particularis* oder *universalis*; aber auch da nur in abstracto nicht in concreto, was sofort in die Augen springt, wenn man beiden protestantischen Fassungen die semipelagianische des katholischen Dogma's gegenüber hält. Hier findet beiden miteinander gegenüber ein principieller Unterschied darüber statt, was denn das Heilwirkende im Menschen sei.

2. Rein formeller Art dagegen, bloss verschiedene Systematisirung des Gleichen nach einer andern Eintheilung, oder verschiedene Anschauung und Zergliederung des Gleichen nur von verschiedenem Gesichtspunkt der Betrachtung aus, sind die verschiedenen Fassungen der einzelnen Momente am Heilsprocess. Allerdings bedingen auch hier die Verschiedenheiten in der Anschauung auch wieder eine verschiedene Nuancirung bis in alle praktischen Consequenzen des religiösen Lebens hinein, was den beiden Confessionen in

[1] Vgl. Kesselring: Wie verhalten sich die Ansichten des Methodismus über die Wiedergeburt und das aus ihr hervorgehende Leben zur Lehre des Evangeliums? Referat an der schweizerischen Prediger-Versammlung, 1862.

Allem ihr oft mehr fühlbares als bestimmt definirbares Gepräge giebt. Ihr gegenseitiges Recht gegen einander ist auf jedem Punkt ein relatives. Nur die Rechthaberei und ein argwöhnisches Vorurtheil gegen den Gegner — was aus natürlichen pathologischen Gründen nirgends so eingewurzelt ist wie in der Theologie, und in der Theologie nirgends so wie im confessionellen Streit — reisst diese relativen und formellen Unterschiede in principielle und einander ausschliessende Gegensätze auseinander. Der Scharfsinn confessioneller Streittheologen kann den Zank fruchtlos in's endlose fortspinnen. Der Sache und der Wahrheit angemessen ist einzig die Art, wie z. B. Schneckenburger mit unparteiischem Urtheil die Unterschiede bis in alle Feinheiten hinein verfolgt.[1])

b. Die Bekehrung, conversio.

§ 484. Der subjective Process, durch den der natürliche Mensch zum Heil kommt, der aber nach dem Vorigen nur durch die *gratia* in ihm gewirkt wird, hat zwei Momente: 1) das negative, die Abkehrung des Menschen von seinem *status corruptionis*, die *mortificatio* des alten Menschen, unter den Begriff der Busse, *pœnitentia*, zusammengefasst, und 2) das positive, seine Hinkehrung zu der in Christo ihm aufgeschlossenen Gnade Gottes, die *vivificatio* des neuen Menschen, der Glaube.

Die *conversio*, Bekehrung, als Abkehrung vom alten und Hinkehrung zum neuen Leben, ist ein Process, der durch Gott im Menschen vorgeht, von dem nur die Gnade und nicht das Ich des Menschen die *causa efficiens* ist; daher genau Abkehrung, nicht Abkehr. Die beiden Momente, das negative und das positive, sind von einander unabtrennbar. Melanchthon braucht in der Apologie[2]) *pœnitentia* kurzweg für die *conversio;* unterscheidet dann aber an der *pœnitentia* wieder *duas partes*: *contritio* und *fides*. Er braucht das Negative zur Bezeichnung des Ganzen, an dem er aber doch wieder beide Momente unterscheidet. Diess hat seinen Grund im Gegensatz zur katholischen Fassung, die beides auseinander reisst und die *pœnitentia* dann erst wieder zersplittert. Durch diesen Sprachgebrauch will Melanchthon andeuten, dass beides innerlich zusammen gehöre. Sprachlich aber ist es doch correcter, *pœnitentia* speciell für das negative Moment zu brauchen, und so die protestantische *pœnitentia* der katholischen gegenüber zu stellen. — Den Gegensatz von *mortificatio* und *vivificatio* brauchen beide protestantischen Confessionen.[3])

---

[1]) a. a. O. bes. § 10.

[2]) Apol. V, p. 161 ff. II Helv. c. 14 lässt ähnlich die *pœnitentia* aus *conversio* und *aversio* bestehn.

[3]) Apol. S. 168. Cat. Heid. 88.

§ 485. 1) Die Busse, *pœnitentia*, umfasst den ganzen Process der Abkehrung des menschlichen Ich von der Sünde durch die *gratia*.

a) Das katholische Dogma, das — wesentlich jüdisch — den natürlichen Menschen als selbständiges Subject Gott gegenüberstellt, wobei überdiess Gott dem Menschen durch die Kirche sein positives Gesetz vorgeschrieben hat, veräusserlicht und zersplittert den Act der Busse in die *contritio cordis* — die *confessio oris* — und die *satisfactio operis*, und erklärt darum auch die *pœnitentia* für ein Sacrament, welches die himmlische Sache, die *gratia*, in einem äusseren Institut der Kirche darreiche. [1])

b) Das protestantische Dogma dagegen fasst die Busse rein als den einheitlichen innern Act der durch die Wirksamkeit der Gnade im Menschen gewirkten Selbstverwerfung als Sünder, als *contritio cordis*, wobei auch die äussere Bethätigung nur als Ausfluss dieser Gesinnung in Betracht kommt.

1. Nach der katholischen Fassung des Dogma's steht der natürliche Mensch als actives Subject der *pœnitentia* Gott äusserlich gegenüber, und ebenso Gott ihm mit dem, was er durch die Kirche ihm offenbart, befiehlt und giebt. Das Band zwischen beiden ist der ebenso äusserlich gefasste Glaube, als Annahme dessen, was Gott durch die Kirche zu glauben befiehlt. Dieser Glaube geht der *pœnitentia* voraus. [2]) Die Veräusserlichung und damit Zersplitterung des Processes der *pœnitentia* drückt sich sowohl in der Zertheilung in die drei nicht bloss unterscheidbaren Momente sondern wirklich verschiedenen Bestandtheile, als auch in der Bestimmung derselben aus. Die *contritio*, deren noch unvollkommener Ansatz die *attritio* ist, ist *animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero* [3]): also hier diess schon auf die einzelnen Thatsünden bezogen. — Die *confessio oris*, und zwar als *confessio auricularis* an den die Kirche und ihre *vis clavium* repräsentirenden Priester, soll eine specielle Aufzählung aller Todsünden sein, deren man sich erinnern kann. Alle bewusst nicht gebeichteten Sünden werden behalten: *non confessum, non remissum*. Die man unabsichtlich vergessen hat, denkt man mit inbegriffen in die allgemeine Bitte: *ab occultis meis munda me Domine!* Die lässlichen Sünden — über diesen Unterschied später — gehen darein, obgleich es immerhin räthlich ist, auch sie zu beichten. [4]) Die *satisfactio operis* endlich ist eine für *peccata venialia* freiwillig übernommene, für *peccata mortalia* vom Priester auferlegte

[1]) Trid. XIV.
[2]) Cat. Rom. II, 5, 5 (§ 401).
[3]) Trid. XIV, 4 (§ 199).
[4]) Trid. XIV, 5 (§ 202 ff.).

Büssung. Gott nämlich erlässt zwar durch das Busssacrament dem reuigen Sünder die ewigen Strafen; aber seiner Gerechtigkeit ist es angemessener, dass er darum nicht auch sofort alle zeitlichen erlasse, sondern dem Menschen dafür einige Satisfaction auferlege, was diesem — wie mit lahmer Erbaulichkeit hinzugefügt wird — ganz wohlthätig sei und ihn vor leichtsinnigem Sichverlassen auf die Gnade bewahre.[1] D. h. das christliche Princip der Versöhnung durch die göttliche Gnade wird erst anerkannt — und dann auf die äusserlichste Weise nachträglich wieder halbwegs zurückgenommen, was sich vollends in der weitern Ausmündung in die praktischen Consequenzen verräth. Wer nämlich für die zeitlichen Strafen nicht volle Satisfaction in diesem Leben geleistet hat, an dem holt sie das Fegfeuer nach. Diese Pein kann nun aber durch satisfactorische Werke der Hinterbliebenen abgekürzt werden, durch Vermittlung der Kirche und ihres Schatzes guter Werke. Aus eben diesem Schatz giebt es auch für die im Beichstuhl auferlegten Bussen Ablass, *indulgentia*; ja auf diesem Weg ist schliesslich — *per modum suffragii* — nicht bloss Erlass jener Bussen, sondern Vergebung von Sünden überhaupt und Verkürzung des Fegfeuers zu erlangen.

2. Diese katholische Lehre mit ihrer praktischen Ausmündung in's vollständigste Gegentheil des christlichen Bekehrungs- und Gnadenprocesses gab den Hauptanstoss zur Reformation. Die *pœnitentia* wurde daher protestantisch zunächst im Gegensatz gegen die katholische Fassung als *contritio* und *fides* bestimmt, indem, was vom Menschen aus die Vergebung aneignet, als Ganzes zusammengefasst wurde. Das Negative für sich, die *pœnitentia* im engern Sinn, ist die *contritio*, und diese besteht in den *terrores conscientiæ agnito peccato*, die von Gott ausgehn, wenn sein Wort dem Herzen den Ernst des Gesetzes und seine ganze Sündlichkeit und Verdammlichkeit diesem gegenüber zu erfahren giebt. Die protestantische Busse ist Abkehrung des menschlichen Ich in seinem Centrum von seinem widergöttlichen Sinn, nicht durch sich selbst, denn er kann sich nicht selbst aufgeben, sondern durch Gottes Gnade, die den alten Menschen in ihm richtet.[2]

§ 486. 2) Das positive Moment des subjectiven Acts der Bekehrung ist die *fides*, der Glaube, die Aneignung der in Christi Versöhnungswerk objectiv dargebotenen Versöhnung zum subjectiven Inhalt des eigenen Geisteslebens.

Der Begriff von Glauben bleibt immer derselbe, wie wir ihn als formalen Grundbegriff der Religion bestimmt haben (§ 39): die subjective Seite

[1] Trid. XIV, 8 und die canones.

[2] Aug. I, 12. II Helv. c. 14. Die feine, treffliche Kritik der katholischen Lehre von der *pœnitentia*: Apol. V. und Art. Smalc. III, 3. Calv. inst. III, 3, 1—3. Wenn Melanchthon, Apol. p. 165. mit Condescendenz im Ausdruck hinzufügt: si quis volet addere tertiam (scil. partem, zu contritio und fides) videlicet dignos fructus pœnitentiæ, h. e. mutationem totius vitæ ac morum in melius, non refragabimur: so brauchte es schon eine verholzte Orthodoxie dazu, um desswegen seine protestantische Fassung der *pœnitentia* anzufechten.

des religiösen Processes, die menschliche Subjectivirung der göttlichen Offenbarung. Die *fides salvifica* ist nicht etwas anderes, sondern nur der speciell mit dem Inhalt der christlichen Offenbarung erfüllte Glaube, dessen Bedeutung und Wirkung aus dem Wesen dieses Inhalts hervorgeht.

§ 487. Weil nun aber in der Kirchenlehre das Object des Glaubens dem Menschen als eine andere Person und deren vollbrachtes Werk gegenübersteht: so gehn zwei Auffassungen des Glaubens (in jeweiliger Modification) durch die ganze Dogmengeschichte herab, die von ihrer gemeinsamen Voraussetzung aus beide gegen einander ein Moment von Recht haben, ohne einander ganz aufheben zu können. Die eine fasst den Glauben als einen blossen Bewusstseinsact, als ein Füwahrhalten der objectiv geoffenbarten Heilswahrheit, so dass dann also zu diesem theoretischen Act des Glaubens noch ein anderweitiger psychologischer Act hinzukommen muss, damit das Heil dem Subject wirklich zu eigen werde. Die andere fasst den Bewusstseinsact der Ueberzeugung von der objectiven Heilsthatsache mit dem Gefühls- und Willensact ihrer subjectiven Aneignung zum Inhalt des eigenen Lebens im Begriff des Glaubens zusammen als die eine subjective Bedingung für die Heilserlangung.

§ 488. Das katholische Dogma hält den erstern Begriff des Glaubens fest. Ihm ist der Glaube das Ueberzeugtsein von der Wahrheit der christlichen Offenbarung — nämlich alles dessen, was der h. Geist durch die Kirche als Heilswahrheit offenbart —, welcher Glaube da, wo die Kenntniss ohne Schuld fehlt, auch als *fides implicita*, als guter Wille, zum voraus alles zu glauben, was die Kirche vorschreibt, genügt.

1. Der Form nach ist der Glaube im katholischen Dogma ein Fürwahrhalten auf Autorität der Kirche hin.[1] Mit der wünschbarsten Deutlichkeit erklärt sich über diesen katholischen Begriff von Glauben Bellarmin (de justif.), wobei er nur schief gegen den protestantischen polemisirt. Weil nämlich die Protestanten diese katholische *fides* eine blosse *notitia historica* nannten, dreht er die Sache, während er selbst anderswo gesteht, dass die Protestanten die *fides* in die *voluntas* setzen und so seiner Meinung nach mit der *spes* verwechseln, so: ipsi per notitiam fidem definiunt, nos per assensum. Assentimur enim Deo, quamvis nobis credendum proponat quæ non

[1]) Cat. Rom. I, 1, 1 (§ 16): nos de ea fide loquimur, cujus vis omnino assentimur iis, quæ tradita sunt divinitus.

intelligimus. Assensus duplex est: alter sequitur rationem et evidentiam rei, alter autoritatem proponentis; prior dicitur notitia, posterior fides. Mysteria fidei, quæ rationem superant, credimus, non intelligimus; ac per hue fides distinguitur contra scientiam et melius per ignorantiam quam per notitiam definitur. Hier ist der Witz des Verdrehens ebenso classisch, wie die ganze Definition, welche die innersten Herzensgedanken alles äusserlichen Supranaturalismus, des protestantischen wie des katholischen, verräth, — nur dass der katholische Supranaturalismus dazu steht, der protestantische aber nicht.

2. Der Inhalt der *fides* ist natürlich das *verbum divinum*, *quæ tradita sunt divinitus*, d. h. was die katholische Kirche zu glauben gebietet.[1] Da aber nicht Allen alles, was die Kirche lehrt, zu wissen kann zugemuthet werden, so genügt als *fides explicita* die Annahme der Hauptlehren; für das Uebrige, wo die Unwissenheit entschuldigt ist, genügt die *fides implicita*, der gute Wille, zu glauben was die Kirche zu glauben befiehlt.[2] In diesem Sinn ist die *fides* natürlich *humanæ salutis initium*, *fundamentum* et *radix omnius justificationis*.[3] — Die *fides formata* kommt dann erst später.

§ 489. Das protestantische Dogma dagegen nennt diese *fides* für sich allein, als eine blosse *notitia historica*, eine *fides mortua*, und bestimmt seinerseits die *fides salvifica* als nicht bloss ein Ueberzeugtsein — und zwar von der in der Schrift als Gottes Wort bezeugten objectiven in Christo für uns vollendeten Heilsgeschichte —, sondern zugleich auch als *fiducia*, als Zuversicht darauf für die eigene Person, also zugleich als Aneignung des objectiven Heilswerks Christi zum Heilsgrund im Subject.

Wie die katholische *fides* der allgemein erkenntnisstheoretische Begriff von „Glauben" ist, so die protestantische der religiöse, der einheitliche Act der Subjectivirung der objectiven Offenbarung (vgl. § 17, 2). Der Form nach: zunächst ist der Glaube allerdings eine Sache der *mens*, eine *cognitio* et *persuasio*; dann aber nicht bloss noch etwas anderes dazu, sondern zugleich die Subjectivirung des Inhalts der *persuasio* zur eigenen innern Bestimmtheit, zum Inhalt des eigenen Selbstbewusstseins und zum Willensgrund, als *fiducia*. — Inhalt des Glaubens ist kurzweg die christliche Offenbarung, d. h. die Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Gottmenschen Jesus Christus; im weitern wohl das ganze *verbum Dei*, aber natürlich immer concentrirt auf Person und Werk des fleischgewordenen *Verbum Dei*. Dass ge-

[1] Cat. Rom. I. 1, 1 (§ 16): quod a Deo traditum esse sanctissimæ matris Ecclesiæ autoritas comprobavit.

[2] Calv. Inst. præf.: parum referre putant, quid quisque de Deo et Christo teneat modo implicita, ut ajunt, fide suam mentem ecclesiæ judicio submittat.

[3] Trid. VI, 8, (§ 49). Melanchthon's Spott über solch vermeintliches Lob des Glaubens, Apol. p. 72: somniant, fidem ideo valde laudari, quia sit principium.

wöhnlich kurzweg das *meritum Christi* als Object der *fides justificans* genannt wird, ist natürlich, weil diess Moment am unmittelbarsten das enthält, auf dessen Subjectivirung im Glauben die Wirkung der *justificatio* beruht. [1])

c. Der status salutis:

das durch die *gratia applicatrix* objectiv gewirkte und durch die Bekehrung subjectiv angeeignete Heilsleben.

§ 490. 1. Der Eintritt. – Der Eintritt des Menschen in den *status salutis* geschieht durch die *gratia operans*, weil bis zu diesem Moment im Ich des Menschen bei seinem *status corruptionis* noch nichts Heilwirkendes sein kann, auch kein katholisches *meritum de congruo*. Der Eintritt ist also vielmehr ein Versetztwerden durch die Gnade in den Heilszustand.

§ 491. Dieses Versetztwerden durch Gottes Gnade in den Heilszustand besteht in der Rechtfertigung, *justificatio*, und in der Wiedergeburt, *regeneratio*, welche beiden Begriffe nichts sachlich Verschiedenes, sondern dieselbe Versetzung des Menschen durch Gott aus dem verdammlichen natürlichen Zustand in den der Gnadengemeinschaft mit Gott ausdrücken, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten auseinandergehalten: die Rechtfertigung, wie sie

---

[1]) Luth.: Aug. I, 4... per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui morte sua pro peccatis nostris satisfecit. 20: admonentur homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significet fidem, quæ credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiæ, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Apol. II, p. 68 ff., bes. 125: fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, h. e. velle et accipere hoc, quod in promissione offertur — Form. Conc. III, p. 585. p. 684. —

Ref.: I Helv. 14. — II Helv. c. 16: fides Christiana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei, propositæ in scripturis et symbolo apostolico, atque adeo Dei ipsius, summi boni, et præcipue promissionis divinæ et Christi, qui omnium promissionum est colophon. — Cat. Heid. 21: quid est fides? Est non tantum notitia, qua firmiter assentio omnibus, quæ Deus nobis in verbo suo patefecit, sed etiam certa fiducia, a Sp. S. per evangelium in corde meo accensa, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum, æternam justitiam et vitam donatam esse, idque gratis ex Dei misericordia, propter unius Christi meritum. — Calv. inst. III, 2, 7: justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinæ erga nos benevolentiæ firmam certamque cognitionem quæ, gratuitæ in Christo promissionis veritate fundata, per Sp. S. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.

ein rein transcendenter Act der Gnade Gottes ist; die Wiedergeburt, wie sie ein durch Gottes Gnade im Menschen selbst gewirkter Vorgang ist. Principiell folgt daher die Wiedergeburt allerdings erst auf die Rechtfertigung, ist aber nicht äusserlich von ihr zu trennen.

§ 492. a) Die Rechtfertigung, δικαίωσις, *justificatio*. — Dieser dogmatische Ausdruck stammt aus dem Sprachgebrauch des paulinischen Lehrbegriffs (§ 286—290) und ist nur aus der historischen Genesis desselben zu verstehn. Er bezeichnet, mit uneigentlicher Uebertragung eines nur im *fœdus legis* eigentlich geltenden Ausdrucks, den göttlichen Gnadenact der Versetzung des Menschen in denjenigen Heilszustand, dessen nach den Bedingungen des *fœdus legis* nur die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn, die Gesetzeserfüllung, hätte theilhaft machen können, wesswegen der Mensch unter dem *fœdus legis* seiner gar nicht theilhaft werden konnte, dessen er nun aber im *fœdus gratiæ* um des im Glauben angeeigneten objectiven Versöhnungswerks Christi willen wirklich theilhaft wird. [1])

§ 493. Vom katholischen Dogma wird nun aber, gemäss seiner in äusserlichem Supranaturalismus festgehaltenen jüdischen Fassung des christlichen Heils, die *justificatio* als wirkliche Gerechtmachung gefasst, als ein *actus physicus s. hyperphysicus*, nämlich als eine wirkliche *infusio justitiæ* Christi, durch welche der Mensch aus einem *injustus* zu einem *justus* gemacht wird, [2]) der als solcher sich nun sofort selber die Mehrung der heiligenden Gnade und

[1]) Apol. 8. 73: justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronunciari seu reputari. Utroque enim modo loquitur Scriptura.

[2]) Trid. VI, 1 (§ 47): justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus. Deus nos justos facit; qua (justitia) ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes. Per Sp. S. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret; unde in ipsa justificatione hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Daher can. 11: si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate (wie zweideutig schief diess!), quæ in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, — anathema sit. Vgl. can. 9. 12. 14.

damit als Lohn das ewige Leben verdienen kann, — die ***justificatio secunda*** mit dem ***meritum de condigno.*** [1])

§ 494. Das protestantische Dogma dagegen, treu im Sinn des Apostel Paulus, nur näher nach der kirchlichen Fassung formulirt, bestimmt die ***justificatio*** rein transcendent als ***actus Dei forensis***, als Gerechtsprechung: Gott rechnet aus reiner Gnade um des im Glauben angenommenen Verdienstes Christi willen dem Sünder dieses Verdienst Christi für sein eigenes mangelndes Verdienst und daher für seine Strafe stellvertretend zu, und behandelt ihn darum wie einen Gerechten, obgleich er es thatsächlich nicht ist, d. h. er nimmt ihn mit Vergebung seiner Sünden in seine Kindschaft auf. [2])

---

[1]) Trid. VI, 10 (§ 51): sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ... per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur. Dazu can. 24. —

All diess verdunkelt und verkleinert aber vim meriti et satisfactionis Domini nostri J. Christi im geringsten nicht, im Gegentheil: Trid. XIV, 8. — Cat. Rom. II, 5, 57 (§ 451). Denn diese infusio justitia wird doch gratis zu Theil, quia nihil eorum, quæ justificationis gratiam præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Trid. VI, 8.

[2]) Luth.: Aug. I, 4: docent, quod homines non possint justficari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.

Die ausführliche Darlegung Apol. III, bes. p. 125: justificare vero hoc loco (Rom 5, 1.) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem. Itaque quum hoc loco justitia nostra sit imputatio alienæ justitiæ, aliter hic de justitia loquendum est, quam cum in philosophia aut in foro quærimus justitiam proprii operis. — Dann in der Form. Conc. III, nicht bloss gegenüber der katholischen Lehre, sondern auch gegen die Abweichung von Osiander nach der einen und Stancarus nach der andern Seite (vgl. § 386, 2). —

Reform.: II Helv. c. 15: Deus propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra. Proprie ergo loquendo: Deus solus nos justificat et duntaxat propter Christum justificat, non imputans nobis peccata, sed imputans nobis justitiam ... Ergo quia fides Christum justitiam nostram recipit et gratiæ Dei in Christo omnia tribuit, ideo fidei tribuitur justificatio, maxime propter Christum et non ideo, quia nostrum opus est. — Cat. Heid. 60: quomodo justus es coram Deo? Sola fide in Jesum Christum, adeo ut licet mea me conscientia accuset, quod adversus omnia mandata Dei graviter peccaverim ... nihilominus tamen (modo hæc beneficia vera animi fiducia amplectar), sine ullo meo merito ex mera Dei misericordia mihi perfecta satisfactio, justitia et sanctitas Christi imputetur et donetur; perinde ac si nec ullum ipse peccatum admisissem, nec ulla mihi labes inhæreret: imo vero quasi eam obedientiam, quam pro me Christus præstitit, ipse perfecte præstitissem. 61. — Gall. 20. — Angl. 11. — Belg. 22. —

§ 495. Während also nach der katholischen Fassung die *justificatio* ihrem Inhalt nach in einer ***infusio justitiæ*** Christi besteht, aus welcher als nun selbst-eigenem Gerechtigkeitszustand der Mensch sich das Heil nun selber zu mehren hat, [1]) besteht sie nach der protestantischen Fassung vielmehr in einer ***applicatio satisfactionis*** Christi. Und zwar ist diess eine doppelseitige: negativ ist sie Sündenvergebung, ***remissio peccatorum***, die objectiv göttliche Aufhebung der ewigen Sündenstrafe, — was subjectiv als Entlastung vom Schuldgefühl empfunden wird; und positiv ist sie Versöhnung mit Gott, ***reconciliatio cum Deo***, die objectiv göttliche Aufnahme in die wiederhergestellte rechte Lebensgemeinschaft mit Gott, — was sich subjectiv im geschenkten Kindschaftsgefühl kundgiebt. [2])

§ 496. Aus der principiell verschiedenen Fassung von *fides* und *justificatio* ergiebt sich der Ausdruck des confessionellen Grundgegensatzes in der Fassung des christlichen Materialprincips. Katholisch: der Mensch erlangt von der Gnade Gottes durch den Glauben und die Werke der Kirche die Gerechtigkeit Christi, durch die er dann weiter den himmlischen Lohn verdienen kann und soll. Protestantisch: der Mensch wird ohne all sein Verdienst von Gott gerecht gesprochen und dann selig gemacht aus Gnaden allein, um des Verdienstes Christi willen, durch den Glauben. —

Die protestantische Fassung ist auf der gemeinsamen Basis der allein richtige Ausdruck des christlichen Heilsprincips; die

---

[1]) Trid. VI, 16 (§ 58): justificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: abundate in omni opere bono ... Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo superantibus proponenda est vita æterna, et tamquam gratia filiis Dei per Chr. misericorditer promissa (also das christliche Gut doch nur als Verheissung, also eigentlich jüdisch), et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda (also direct jüdisch). Und schliesslich wird das christliche Gewissen beschwichtigt (§ 60): absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius bona. Bellarmin, justif. 5, l. 5. 20. (bei Winer S. 101.)

[2]) Bündig die Form. Conc. III, p. 687: non omnia illa, quæ ad veram conversionem requiruntur, etiam ad justificationem pertinent; ad justificationem enim tantum hæc requiruntur atque necessaria sunt: gratia Dei, meritum Christi et fides, quæ hæc ipsa Dei beneficia in promissione evangelii amplectitur; qua ratione nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et hæreditatem vitæ æternæ consequimur.

katholische ist unter nomineller Anerkennung desselben wesentlich jüdisch, Ausdruck des *fœdus legis.*

1. Ist Christus das objective Heilsprincip, die in seiner Person und seinem Werk geoffenbarte Gnade Gottes der alleinige Heilsgrund für den Menschen: so wird dem Menschen subjectiv das Heil nur zu Theil durch den rein receptiven Act des Glaubens. Gottes Gnade ist der absolute Grund, die *causa prima* und *efficiens;* das Werk Christi die Vermittlung, die *causa meritoria;* der Glaube die subjective Aneignung, die *causa apprehendens*, aber auch diese, weil durch die Gnade gewirkt, von der *causa prima* umfasst. Der Glaube als *causa apprehendens* muss nur psychologisch formal vollständig beschrieben werden, als Subjectivirung in's menschliche Geistesleben nach all seinen Seiten, auch in den Willen, aber nicht als Willensäusserung sondern als Aufnahme in den Willen zum Grund der subjectiven Willensäusserungen. Diess ist auf der gemeinsamen Basis der Kirchenlehre das allein Correcte. Dabei tritt der relative Unterschied der beiden protestantischen Typen darin hervor: dass reformirt die Rechtfertigung durch die Gnade angeeignet im Glauben, lutherisch die Rechtfertigung durch die Gnade angeeignet im Glauben, betont wird.

2. Die katholische Fassung anerkennt nominell das christliche Heilsprincip: in letzter Instanz wird ja auch alles Heil auf Christi *meritum* zurückdatirt und fliesst von dort her. Gleichwohl wird das Heil doch wieder auf dem jüdischen Wege des eigenen Verdienens zu Theil. Dieser Hiatus zwischen christlichem Heilsprincip und jüdischer Heilserwerbung wird nun zugedeckt und das Jüdische erhält seine christliche Ueberschrift dadurch, dass mit äusserlichem Supranaturalismus die objective Gerechtigkeit Christi dem Menschen zum wirklichen Gerechtigkeitszustand infundirt wird, was ein magischer Supranaturalismus und zugleich ein ethisch abgestumpfter Naturalismus ist. Wo immer der Ausdruck *hyperphysicus* zur dogmatischen Bezeichnung der Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen gebraucht wird, ist er stets der sichere Verräther, dass da ein äusserlicher Supranaturalismus in Naturalismus umschlägt.

§ 497. b) Die Wiedergeburt, *ἀναγέννησις*, *regeneratio.* — Was die *justificatio* als transcendenter Act Gottes ist, das ist, also principiell erst daraus folgend, als gottgewirkter Vorgang im Menschen selbst die Wiedergeburt, das wirkliche Versetztwerden des Menschen in den Heilszustand der Kindschaft Gottes. Damit nämlich, dass Christus im Glauben angeeignet wird als *causa meritoria* der Versöhnung, ist er zugleich angeeignet als *causa efficiens* des Kindschaftslebens. Oder — das Gleiche von seiner subjectiv menschlichen Seite aufgefasst — die *fides*, wie sie als *vera* die *causa apprehendens* der Gnade Gottes ist, erweist sich als *vira et virifica* dadurch, dass ihr Object, Christus das persönliche Heil, nun auch die wirkende Kraft des Heilslebens im Menschen wird.

1. Die *regeneratio* füllt den Hiatus aus, der für den Verstand in der protestantischen *justificatio* liegt: sie ist als *applicatio salutis* die Einbildung des angerechneten Heilsprincips in's menschliche Ich selbst; — während die katholische Fassung äusserlich supranaturalistisch das transcendente Princip selbst als solches infundirt werden lässt, und Osiander in der guten Absicht, jenen Hiatus zu vermitteln, beides in einander mischt.

2. Wenn die Dogmatik auf die Rechtfertigung unmittelbar die Heiligung folgen lässt, so ist diess streng genommen nicht passend, als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος: vom transcendenten Anfang kann man nicht unvermittelt zur empirischen immanenten Fortsetzung übergehn; sondern da bildet die Uebersetzung des transcendenten Anfangs in den immanenten Anfang, die *regeneratio*, das nothwendige Mittelglied. Gleichwohl ist der Vorwurf, den Ebrard der lutherischen Lehre desswegen macht[1]), nur Scheia und confessionelle Rechthaberei. Die *justificatio* muss als transcendenter *actus forensis* vorangehn, dann die *regeneratio* als die Uebersetzung derselben in die Substanz des Menschen folgen, und daraus dann die *sanctificatio* hervorgehn. Alle Unterschiede zwischen den lutherischen und reformirten Dogmatikern beruhn nur auf verschiedener Betonung der gleichen Momente. Da die Reformirten in erster Linie immer von der objectiv göttlichen *causa*, die Lutheraner von der realen subjectiv menschlichen Aneignung ausgehn: so ist es natürlich, dass jene die Seite voranstellen, dass Christus angeeignet werde als Princip des neuen Lebens; diese dagegen, dass der Glaube als lebendiger das neue Leben erzeuge. Beides gehört aber natürlich immer bei beiden zusammen.

§ 498. Das Ich des Menschen bleibt Substrat der Wiedergeburt; aber seine Natur wird erneuert. Durch die *unio mystica* aber *realis* mit Christo und in Christo *cum Deo*, welche im Glauben durch die *gratia operans* stattfindet, ist die in den Tod Christi mit dahingegebene σάρξ — in der Kirchenlehre also die *natura corrupta* — nicht mehr die herrschende Lebensmacht im Ich, sondern das Leben Christi, als das durch die *gratia operans* in ihm aus der blossen Potenz wieder hergestellte Ebenbild Gottes, als *vita nova* der *natura renovata*.

Im Glauben wird Christus, das Object des Glaubens, subjectiv angeeignet, d. h. einerseits wird das objective *meritum* Christi dem Subject angerechnet, — diess das Transcendente; andrerseits aber auch Christus selbst zum objectiven Lebensgrund im Subject selbst angeeignet, — diess das Immanente. Da aber Christus eine Person ist, dem menschlichen Ich gegenüber, so kann diess doch nur in der Form einer *unio mystica* geschehn, über welche die orthodoxe Dogmatik die gleichen Bestimmungen und Cautelen aufzustellen sich bemühn muss, wie über die Vereinigung der beiden Naturen in Christo,

[1]) a. a. O. II, S. 512.

dass sie weder (deistisch) als eine bloss moralische Uebereinstimmung, noch auch (pantheistisch) als eine *commixtio*, *transformatio*, oder *transsubstantiatio*, sondern als ein *conjunctio substantiæ hominis cum substantia Trinitatis* zu fassen sei, als *inhabitatio* des Sohns durch den h. Geist und damit ein *unio* mit dem Vater.

§ 499. 2. Die **Entfaltung des Heilslebens.** — Das durch die *justificatio* von Gott transcendent zugesprochene, in der *regeneratio* von Gott dem Menschen eingepflanzte Heilsleben hat sich nun während des Lebens im Fleisch zu entfalten in der Heiligung (ἁγιασμός, *sanctificatio, renovatio*). Darin erweist sich die *fides* als *viva et vivifica*.

§ 500. Das active Subject der Heiligung ist das Ich des *homo justificatus* und durch die *gratia regeneratus*, also per *vires datiras non natiras*, und — vermöge des *concursus divinus* — die *gratia cooperans.*[1]) Sie besteht in der Selbstbethätigung des *homo regeneratus* in und mit der Kraft der *gratia*, in fortgehender Arbeit sein ganzes Erdenleben nach dem Vorbild Jesu Christi aus einem sarkischen in ein pneumatisches um- und neuzugestalten.

§ 501. Die Nothwendigkeit der — und zwar durch das ganze Erdenleben hindurch gehenden — Heiligung beruht darauf, dass der Mensch factisch noch im Fleische lebt, also das objectiv für ihn von Christo und in ihm selbst durch die gläubige Aneignung Christi principiell überwundene Fleisch in jedem Lebensmoment auch noch realiter durch die *resipiscentia*, die christliche Besserung, an sich überwinden muss. Und zwar kann diess nicht anders geschehn als durch stetige Wiederholung desselben Actes der Bekehrung in Busse und Glaube, wodurch Christi Sieg über die Welt angeeignet worden ist, in Anwendung auf die einzelnen Lebensmomente.

1. Erst hieher gehört, was das katholische Dogma am verkehrten Ort zum Bestandtheil der *justificatio* macht, weil die infundirte *justitia* doch eigentlich noch keine ist, also das Fehlende erst noch in einer *justificatio secunda* angestrebt werden muss. Wenn die katholische Dogmatik darum, weil

---

[1]) Form. Conc. II, p. 674: ex his consequitur, quam primum Sp. S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus. Hoc verbo ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quæ Sp. S. in conversione in nobis inchoavit.

die protestantische die *justificatio* als Act Gottes, durch den der Mensch des ewigen Heils theilhaft werde, in den reinen Gnadenact Gottes beschlossen sein lässt, sich für die Nothwendigkeit guter Werke ereifert und die mit dem Anathema belegt, welche dieselben leugnen,[1] so war das einfältiges Missverständniss oder böswillige Verdrehung der protestantischen Lehre, womit aber die katholische Polemik noch heut zu Tage Sand in die Augen zu streuen sucht.

2. Dass die Besserung, die Heiligung in ihren einzelnen Acten, eine Wiederholung des Actes der *conversio* sei, nur eben hier innerhalb des *homo regeneratus* gegenüber dem ihm noch anhaftenden Fleisch, spricht sich auch darin aus, dass sie nach allen Momenten als *mortificatio* des alten und *vivificatio* des neuen Menschen zu beschreiben ist.[2]

§ 502. Im Unterschied von der partiellen Besserung und auch von der eigentlichen Bekehrung des natürlichen Menschen, lebt der Wiedergeborne in seiner Heiligung nun schon in der Freiheit der Kinder Gottes, indem er mit seiner absoluten ethischen Norm, Christus, innerlich persönlich geeint ist in neuem Gehorsam, und so dieselbe als den Geist Christi in sich und nicht mehr als Gesetz sich gegenüber hat.[3]

§ 503. In Beziehung auf die *perseverantia*, ob die Wiedergeborenen wieder aus dem Gnadenstand fallen und damit der Seligkeit verlustig gehn können oder nicht, findet zwar die theoretische Hauptdifferenz zwischen der streng calvinischen Prädestinationslehre und dem Universalismus statt, dass jene die *gratia* für *inamissibilis* erklärt, die also das *donum perseverantiæ* verleihe;

---

[1] Vgl. Trid. VI, die canones de justificatione, bes. can. 20. — Dagegen das protestantische Verhältniss von *justificatio* und *renovatio*: Form. Conc. p. 688: Renovatio s. sanctificatio, quamvis ipsa sit beneficium mediatoris Jesu Christi et opus Sp. S., non tamen ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet, sed eam sequitur, quia propter carnis nostræ corruptionem in hac vita imperfecta est. Weil diess unbedingt gilt (der endliche Mensch die Unendlichkeit nie extensiv erreicht), das Erlangen des ewigen Lebens aber Folge der justificatio ist: so ist durch diese vorweg dem Gläubigen das Heil zugesichert und ihm nicht in unbestimmte (oder vielmehr bestimmt in eine von ihm nie zu erreichende) Zukunft hinausgestellt: ut perturbatæ mentes certam firmamque consolationem habeant et merito Christi atque gratiæ divinæ debitus honor tribuatur.

[2] s. Heppe, S. 408.

[3] Form. Conc. VI. p. 596: jam quod ad discrimen operum legis et fructuum Sp. S. attinet, docemus, quod opera illa, quæ secundum præscriptum legis fiunt, eatenus opera legis sint et appellentur, quatenus ea solummodo urgendo et minis pœnarum atque iræ divinæ ab homine extorquentur. Fructus vero Sp. sunt opera illa, quæ Sp. Dei in credentibus habitans, per homines renatos operatur et quæ a credentibus fiunt, quatenus renati sunt, ita quidem sponte ac libere, quasi nullum præceptum unquam

während der Universalismus die *gratia* für *amissibilis* durch *peccata mortalia* erklärt (§ 481). Auf der gemeinsamen Basis halten sich diese beiden Behauptungen, die nur je von den beiden entgegengesetzten und doch beidseitig festgehaltenen Momenten derselben ausgehn, unentscheidbar die Wage.

1. Die strengen Prädestinatianer[1]) sagen: die electi haben durch die Gnade das *donum perseverantiæ*; sie fallen weder *totaliter* noch *finaliter* aus der Gnade: darauf beruht die *certitudo salutis*. Aber wenn der Gläubige thatsächlich doch in Zweifel geräth? Dann stammt dieser aus dem Fleisch und nicht aus dem Geist; wenn der Gläubige Glauben hat (ob viel oder wenig), so glaubt er an den Sieg der Gnade Gottes; denn der Sieg hängt nicht von seiner Schwachheit, sondern von der Allmacht der Gnade ab. Aber wenn das Fleisch doch Meister wird? Dann hat er die Gnade in Wahrheit gar nie gehabt.

2. Darum sagen nun die Universalisten: dann wüsste umgekehrt der Mensch nie, ob er die Gnade habe, wenn sich erst am Ende herausstellte, ob er sie je gehabt. Desswegen verwirft das lutherische Bekenntniss die Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade.[2]) — Beide Ansichten halten sich auf der gemeinsamen Basis von Gottes Absolutheit einerseits und der formalen Freiheit andrerseits die Wage.

accepissent, nullas minas audivissent, nullamque remunerationem exspectarent. Et hoc modo filii Dei in lege vivunt et secundum normam legis divinæ vitam suam instituunt... Ad hunc modum una eademque lex est manetque, immota videlicet Dei voluntas... Discrimen autem quoad obedientiam duntaxat in hominibus est: quorum alii non renati legi obedientiam qualemcunque a lege requisitam præstant, sed coacti et inviti id faciunt, sicut etiam renati faciunt, quatenus adhuc carnales sunt; credentes vero in Christum, quatenus renati sunt, absque coactione, libero et spontaneo spiritu talem obedientiam præstant, qualem alias nullæ quantumvis severissimæ legis comminationes extorquere possent. —

Reform. (Braun, bei Heppe S. 416): magna est differentia inter luctam regenitorum et irregenitorum: 1) quia in regenitis est lucta inter spiritum et carnem, sed in irregenitis nulla est lucta cum spiritu, quandoquidem spiritum non habent, sed sunt carnales et animales; est igitur in illis lucta tantum inter carnem et rationem, deinde inter diversas cupiditates. 2) Irregeniti pugnant tantum cum gravioribus peccatis, ac regeniti etiam cum levioribus et minimis. 3) Irregeniti statim in graviora scelera ruunt, ac regeniti, ut victores evaserunt, carnem magis magisque reprimunt. 4) Irregeniti carnis cupiditates reprimunt formidine pœnæ, regeniti etiam Dei et virtutis amore. Streng gelten nur 1 und 4.

[1]) Polanus (bei Heppe, S. 420): Perseverantiæ donum est beneficium Dei, quo salvificam gratiam Christi per Sp. S. in electis regenitis obsignat, ut finaliter in ea permaneant, nec ea unquam penitus excidere possint.

[2]) Zunächst kehrt sich die lutherische Lehre gegen die rohe Form der Anabaptisten, qui negant semel justificatos posse amittere Sp. S.: Aug. I, 12. Form. Conc. IV, p. 704. Aber dann auch gegen die reformirte Lehre, durch die Unterscheidung von Vorhersehn und Vorherbestimmen: Gerechtfertigte können allerdings wieder aus dem Glauben fallen, nur die Erwählten nicht; denn das sind solche, von denen Gott vorausgesehn, dass sie es nicht thun werden: Form. Conc. IX, p. 812.

§ 504. Die religiöse Hauptdifferenz dagegen tritt hervor zwischen der katholischen und der protestantischen Fassung des Verhältnisses von lässlichen und Todsünden. — Das katholische Dogma statuirt einen nur in der Casuistik näher anzugebenden Unterschied zwischen lässlichen Sünden, *peccata venialia*, die nicht gegen den Glauben und die Liebe gehn und eo ipso dem Gläubigen um Christi willen vergeben sind, und zwischen Todsünden, *peccata mortalia*, die wohl gegen die Liebe gehn, darum aber doch nicht den Glauben zu verleugnen brauchen. Diese machen den Menschen der *justificatio* wieder verlustig, doch nur so, dass, wenn nur der Glaube nicht verloren gegangen ist, die Kirche durch das Sacrament der Busse auch dafür wieder die Vergebung Christi spenden kann. —

Die protestantische Lehre dagegen hebt diese in roh und frivoler Weise auf den äusserlichen Gesetzesstandpunkt zurückfallende Unterscheidung auf. Von Natur sind keine Sünden *venialia*; sondern als reale Verleugnung des Glaubens sind alle Todsünden. Jede Sünde aber, wenn sie nur die Bekehrung zum Glauben und dadurch zur Gnade nicht eo ipso unmöglich macht, kann Vergebung finden; so dass als Todsünden im strengen Sinn nur solche zu bezeichnen wären, welche durch ihre Natur die Rückkehr zum Glauben und damit die Möglichkeit der Vergebung ausschliessen: nur die Sünde wider den h. Geist.

1. Ueber den fliessenden Unterschied von Tod- und Erlasssünden spricht sich die katholische Lehre ebenfalls nur fliessend aus, wie wichtig sie diesen Unterschied auch für die kirchliche Praxis macht. Sie dreht sich daher gern in dem Zirkel: Todsünden sind solche, bei denen die *justificatio* verloren geht, und: die *justificatio* geht bei Todsünden verloren.[1]

2. Die protestantische Lehre hebt mit Recht jeden objectiven Unterschied von lässlichen und Todsünden als zweierlei verschiedener Arten von Sünde auf, behält aber die Bezeichnungsweise in dem Sinn bei, dass Todsünden solche seien, welche den Glauben verleugnen, Erlasssünden solche, für die wieder Vergebung durch den Glauben zu finden ist. Da nun aber bei jeder Sünde der Glaube thatsächlich verleugnet wird, und auf der andern Seite für alle Sünden, mit Ausnahme der Sünde wider den h. Geist, Vergebung möglich ist, so hebt sich der Unterschied von zweierlei Arten von Sünde in eine Unterscheidung zweier Momente an jeder Sünde auf.

---

[1]) Trid. IV, 12. 14. 15. can. 27. 28.

3. Der Gegensatz, dass das katholische Dogma lehrt, auch Todsünden können mit dem Glauben bestehn, das protestantische dagegen, Todsünden seien Verleugnung des Glaubens, beruht einfach auf der Verschiedenheit des Begriffes Glauben auf beiden Seiten.

§ 505. Die Früchte der Heiligung im Leben sind die guten Werke. Die confessionelle Grunddifferenz über das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit im Heilsprocess tritt consequenter Weise in der Frage nach den guten Werken am unmittelbarsten mit praktischer Schneide zu Tage. [1]

§ 506. Erste Differenz. — Das katholische Dogma in seinem Judaismus nimmt gute Werke im eigentlichen Sinn an, und versteht darunter die Befolgung der positiven *præcepta evangelica* (eigentlich Christi, aber dem Gläubigen durch die Kirche kundgethan), wozu dann noch die höhern widernatürlichen *consilia evangelica perfectionis* kommen. —

Das protestantische Dogma dagegen verneint vorab gute Werke im eigentlichen, jüdischen Sinne des Wortes: es giebt keine Handlungen, die als solche, schon dadurch dass sie gethan werden, gottwohlgefällig wären und Anspruch auf Lohn hätten. Aber mit Beibehaltung des überkommenen Ausdrucks versteht es unter guten Werken einfach die Erfüllung des göttlichen Willens, wie er dem Menschen mit dem Ebenbild Gottes als Sittengebot eingegraben, dann im Dekalog ausdrücklich in Gesetzesform ausgesprochen, aber erst dem Wiedergeborenen durch Christi Geist wieder lebendig eingepflanzt ist. — Was aber darüber hinaus geht, das ist nur nach seiner Zweckdienlichkeit für die christliche Uebung in der Selbstbeherrschung zu beurtheilen.

1. Der äusserliche, jüdische, nicht christliche Supranaturalismus des katholischen Dogma's drückt sich vorab schon darin aus, dass die *præcepta Dei*, deren Befolgung die guten Werke sind, nach wie vor von aussen an den Gläubigen kommen durch die positive Autorität der Kirche. Vollends aber tritt er crass in der Unterscheidung der *præcepta* und *consilia evangelica* hervor, bei der zugleich offen zu Tage tritt, dass das äusserlich Uebernatürliche in Wahrheit nur das Widernatürliche ist, wie Bellarmin diess mit der naivsten Offenheit ausführt. [2]

---

[1] Aug. I, 12. Form. Conc. III, S. 692. — I Helv. 9. 15. II Helv. c. 16. Cat. Heid. 64. — Trid. VI und XIV.

[2] Bellarmin, de monachis, c. 7: consilium perfectionis vocamus opus bonum, a Christo nobis non imperatum sed demonstratum, non mandatum sed commendatum.

2. Protestantisch werden die guten Werke vorab auf die Erfüllung der *mandata Dei* zurückgeführt.[1]) Dass dabei die *mandata Dei* kurzweg mit dem Dekalog identificirt werden, ist natürliche Folge der Identification von Schrift und Wort Gottes. Das hierin noch liegende äusserlich Autoritätsmässige in der Form wird aber durchweg im Zusammenhang der Lehre im Sinn des § corrigirt: dem Inhalt nach sind gute Werke die Erfüllung des der wahren menschlichen Natur immanenten, im *νόμος* bloss negativ, in Christo positiv geoffenbarten pneumatischen Sittengebotes.

3. Die *consilia evangelica* konnte das protestantische Dogma schon wegen der Quelle, aus denen sie stammten, abweisen als *traditiones humanas*. Im übrigen beurtheilten die Protestanten dieselben, wenn ihnen nur alle Verdienstlichkeit unzweideutig abgesprochen war, mit wahrhaft evangelischer Freiheit ganz rationell. Was zur nothwendigen Zucht des Fleisches beiträgt, ist als diess gut; wo es dagegen durch Widernatur das Fleisch nur reizt, da überschreitet es diese Gränze und schlägt in's Gegentheil um. Ohnehin schleicht sich doch insgeheim so leicht der Glaube an die Verdienstlichkeit wieder als Motiv ein.[2])

§ 507. Zweite Differenz. — Was das katholische Dogma von den guten Werken aber unmittelbar verderblich und widerchristlich machte, war, dass es lehrte, in Folge der *infusio justitiæ* Christi sei der Gerechtfertigte — wenn auch schon noch *peccata venialia* bei ihm vorkommen in seinen guten Werken doch wirklich schon gerecht, dem Maassstab Gottes entsprechend; ja durch die Befolgung der *consilia evangelica* über die *præcepta* hinaus könne er *opera supererogationis* thun, mehr als Gott vom Menschen als Schuldigkeit verlange, die also auch ein besonderes Verdienst begründen. —

Dem gegenüber verwarf die protestantische Lehre nicht nur von vornherein alle *opera supererogationis*, sondern erklärte,

---

Differt autem a præcepto ex parte materiæ, ex parte subjecti, ex parte formæ, ex parte finis. Ex parte materiæ dupliciter. Primo, quia materia præcepti est facilior, consilii difficilior: illa enim sumpta est ex principiis naturæ, hæc superat quodammodo naturam; nam ad servandam conjugii fidem natura inclinat, at non ita ad abstinendum a conjugio. Secundo, quia materia præcepti bona est, consilii melior et perfectior: consilium enim includit præceptum et aliquid supra præceptum addit. Ex parte subjecti differunt consilia et præcepta, quod præceptum commune sit omnium, consilium non item. Ex parte formæ, quod præceptum vi sua obligat, consilium in arbitrio hominis positum est. Ex parte finis s. effectus, quod præceptum observatum habet præmium, non observatum habet pœnam; consilium autem, si non servetur, nullam habet pœnam, et si servetur, majus habet præmium. — Es sind vor allem die drei Mönchsgelübde der continentia, obedientia und paupertas.

[1]) Conf. Aug. I, 6. Cat. maj. p. 481. II Helv. c. 16. Cat. Heid. 91.

[2]) Aug. I, 15. II, 5. Apol. VI. VII. — II Helv. c. 24.

schon in strenger Festhaltung der creatürlichen Endlichkeit des Menschen, und überdiess, weil auch der Wiedergeborene noch im Fleische lebt, alle guten Werke des Menschen immer und in allen Stücken für unvollkommen und der rechtfertigenden Gnade bedürftig.

1. Zwar wird vom katholischen Dogma die Meinung mit dem Anathema belegt, als könnte einer, nisi ex speciali Dei privilegio (wie die beata Virgo), sich sein Leben lang vor lässlichen Sünden bewahren; aber da der Gerechtgemachte trotzdem nicht aufhöre ein *justus* zu sein, so wird auch das verdammt, si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia.[1] — Ueber die *opera supererogationis* s. vor. §.

2. Die Protestanten verwarfen nun nicht bloss die auch von der katholischen Kirche nicht unmittelbar im Bekenntniss ausgesprochene, aber überall vorausgesetzte Lehre von überverdienstlichen Werken als Fundamentalwiderspruch gegen das einzige Verdienst Christi; sondern sie hielten auch an der quantitativen und qualitativen Unvollkommenheit aller Werke fest, so dass alle immer der rechtfertigenden Gnade bedürfen.[2]

§ 508. Dritte Differenz. — All dem gemäss lehrt das protestantische Dogma: alle guten Werke sind einfache Schuldigkeit und nothwendiger Erweis der Dankbarkeit für das Gnadengeschenk des Heils; sie verdienen aber das Heil nicht, weil sie von vornherein erst aus der Gnade möglich sind. —

Das katholische Dogma dagegen, welches dem Menschen von Anfang an ein selbsteigenes Mitwirken zum Heil und nach der ersten Gnadenerlangung wirkliche Gerechtigkeit zuschreibt, spricht darum den guten Werken *vere et proprie* ein *meritum* zu, — freilich nur gegründet auf das vorausgehende *meritum* Christi.

Was schon die Conf. Aug. I, 20 ausgesprochen und die Apol. wiederholt ausgeführt hatte, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei, das war einfach die Behauptung von der Nothwendigkeit der Heiligung. Weil jedoch „gute Werke“ immerhin hiefür nicht der ganz angemessene Ausdruck war, so konnte bei gesteigerter Reizbarkeit der confessionellen Orthodoxie allerdings der Satz, „gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit“, als katholisirend verdächtig werden. Da aber der Eifer hiegegen die richtige Mitte nach der anderen Seite so weit überschritt, dass er sich zu der paradoxen Behauptung fortreissen

[1] Trid. VI can. 23. 18.

[2] Apol. p. 91. 121. 191. Form. Conc. p. 678. — II Helv. c. 16. Belg. 24. Scot 15.

liess, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien (Amsdorf gegen Major, 1559), ein Satz, der übrigens seinen ganz guten Sinn haben konnte: so gab diess der Form. Conc. Veranlassung, auch in diesem Punkt die richtige Mitte orthodoxer Consequenz nach allen Seiten hin festzustellen,[1]) was auf diesem Punkt allerdings eine leichtere Sache war als anderwärts.

§ 509. Die weitere praktische Consequenz des katholischen Dogma's war, dass die Kirche das überschüssige Verdienst der *opera supererogationis* einzelner ihrer Glieder in ihrem Schatz guter Werke zum Stammcapital des *meritum superabundans* Christi schlug, zu eigener Gnadenverwendung für ihre dessen bedürftigen Glieder (§ 385, 3). —

In dieser Lehre und der daraus hervorgehenden Praxis des Ablasses trat die katholische Entäusserung des göttlichen Heilsprincips in Christo an das menschliche Institut der Kirche und das Umschlagen ihres ungeistigen Supranaturalismus in widergeistigen Naturalismus nackt zu Tage. Die Reformation nahm daher auch von diesem Punkt aus ihren praktischen Ausgang, und zwar principiell als Protestation gegen die hierin liegende Verkehrung des Christenthums in jüdisches und zugleich heidnisches Wesen.

2. Die objectiven Gnadenmittel.

§ 510. Da die Einwirkung des in Christo aufgeschlossenen Heils in die Menschheit durch eine Application des objectiven Heilswerks Christi durch den h. Geist geschieht, so muss diese Application für den Menschen auch objectiv vermittelt werden: durch die Gnadenmittel, *media salutis*.

§ 511. Gegenüber einerseits der fleischlich supranaturalen und darum magischen Aeusserlichkeit der katholischen Auffassung, und andrerseits einer abstract spiritualistischen, die Nothwendigkeit natürlicher Vermittlung des geistigen Lebens verkennenden Innerlichkeit der „Schwarmgeister", anerkennt das protestantische Dogma gewisse *media*, *quibus Spiritus S. in ecclesia utitur ad gratiam applicandam;* wobei die lutherische Fassung sich überall

[1]) Form. Conc. IV, de bonis operibus.

mehr der katholischen, äusserlich supranaturalen, die reformirte mehr der abstract geistigen Seite zuneigt.

1. Von vornherein lag hier in der Consequenz des christlichen Dogma's: dass 1) als *causa efficiens* des Heils immer Gott und Gott allein festgehalten werde, die Trinität nach der speciellen Art, wie Vater, Sohn und Geist an der Heilsökonomie betheiligt sind; dass 2) die *media salutis* gottgeordnete natürliche seien, und dass 3) Gott in seiner Absolutheit nicht an dieselben gebunden sei, sondern dass sie ihm nur nach seinem freien Willen dienen. Da liegen nun aber zwei Abwege nahe: 1) die Wirkung so mit dem Medium zu verbinden, dass dieses selbst als die *causa efficiens*, und sein Gebrauch als die *causa apprehendens* des Heils erscheint; oder 2) umgekehrt, die natürliche Vermittlung der absoluten Wirksamkeit Gottes überspringend, alle *media salutis* für bloss accidentiell zu halten. Das erstere ist schlecht- d. h. fleischlich-supranaturalistisch und magisch, schreibt Sinnlichem als solchem übersinnliche Wirkung zu; dem religiösen Princip nach ist es zunächst jüdisch, indem es eine äussere Vermittlung zwischen Gott und Mensch setzt und menschlichem Thun Heilswirkung zuschreibt; aber indem diese Heilsbewirkung doch — christlich — als göttlich reale aufgefasst wird, schlägt es gerade durch diess Christliche in heidnische Creaturvergötterung um. Das andere ist schlecht- d. h. abstract-rationalistisch, abstract-geistig, spiritualistisch, willkürlich, ungeschichtlich, schwärmerisch geistlich, illuminatistisch. Das Problem für das orthodoxe Dogma war, die richtige Mitte zum fixiren.

2. Entschieden auf dem erstern Abweg ist das katholische Dogma von den *mediis salutis*. Das protestantische sucht die richtige Mitte. Die beiden protestantischen Hauptconfessionen setzen auch den einen Fuss fest auf dieser Mitte ab: aber mit dem andern sind sie bei jedem Schritt in Gefahr auf die Abdachung je nach rechts oder nach links zu gerathen. Beide halten sowohl die göttliche Vermittlung durch die Heilsmittel, als die menschliche Aneignung allein durch den Glauben fest. Allein die lutherische Fassung verbindet, im Interesse der Heilsgewissheit, die Wirkung so unmittelbar als eine objective mit den Mitteln, dass die blosse Vermittlung durch dieselben für den Glauben in eine Bewirkung aufzugehn droht; — doch zieht das lutherische Dogma den Fuss immer wieder zurück, ehe es ihn hier absetzt. — Die reformirte Fassung dagegen betont, im Interesse sowohl der Absolutheit als der reinen Geistigkeit Gottes, die Unterscheidung der innern Beziehung Gottes zum Glauben von diesen äussern Mitteln so, dass alle objectiv göttliche Wirkung durch diese zu verschwinden droht; — doch auch das reformirte Dogma zieht den Fuss hievor wieder zurück.

3. Das aber ist die natürliche Stellung der Confessionen zu einander, dass jede ihren eigenen dogmatischen Stand hauptsächlich dadurch als den der richtigen Mitte zu behaupten sucht, dass sie die andern auf die häretische Seite hinausrückt und ihnen Schuld giebt, wirklich auf dem Abwege zu sein, in dessen Gefahr sie allerdings stehn. Das katholische Dogma fasst das protestantische so, als ob dasselbe alles Göttliche an den Heilsmitteln verwerfe, um seine eigene Lehre vom Verhältniss der Gnade zu den Gnaden-

mitteln als die allein richtige behaupten zu können. Das protestantische fasst das katholische so, als ob dieses den Glauben ganz ausschliesse. Und innerhalb des gemeinsam protestantischen Dogma's wirft das lutherische dem reformirten vor, was das katholische beiden, und das reformirte dem lutherischen, was auch dieses dem katholischen.

4. Allgemein protestantisch wird einerseits festgehalten, dass die *gratia applicatrix* nach göttlicher Ordnung allerdings durch *media* wirke, und besonders von den Lutheranern wird es sofort als „Enthusiasmus", den der Teufel eingegeben, bezeichnet, diess zu leugnen.[1] Andrerseits werden von den Reformirten diese Medien ebenfalls als göttliche Anordnung festgehalten; immer aber der Absolutheit Gottes die Freiheit vorbehalten auch *immediata* zu wirken, da der wirkliche Verkehr zwischen Gott und Mensch doch wesentlich innerlich im Glauben vor sich gehe,[2] was ihrerseits die Lutheraner ja auch nicht in Abrede zu stellen gewillt waren.

§ 512. Dieser Gnadenmittel des h. Geistes in der Kirche sind wesentlich zwei: das Wort und die Handlung des Sacramentes.

Wie das katholische Dogma das Aeussere der Heilsmittel betont, ist es natürlich, dass ihm der allgemeine Begriff derselben in dem des Sacraments aufgeht, zumal der (katholische) Glaube dem eigentlichen Heilsmittel vorangeht, das Wort aber zunächst Vermittlung des Glaubens ist. – Umgekehrt lieben es die Protestanten, Wort und Sacrament gemeinsam unter den Begriff des Wortes, der allgemeinsten sinnlichen Vermittlung der Geistesmittheilung, zu befassen, zumal die auf dem andern Extrem stehenden abstracten Spiritualisten ihren Widerspruch zunächst gegen das Wort als Gnadenmittel richteten.[3]

a. Das Wort.

§ 513. Das nächste *instrumentum* des *Spiritus S.* ist das Wort, als verkündigtes Wort Gottes, und zwar als Verkündigung von Ge-

[1] Aug. I, 5. Art. Smalc. VIII, p. 333: Constanter perseverandum est, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur, ut spiritus, sit diabolus. Form. Conc. II, p. 581 und 670.

[2] II Helv. c. 18: posset sane Deus sua potentia immediate sibi adjungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum.

[3] Apol. p. 200: sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. — II Helv. c. 19: Verbum Dei habetur instar tabularum, literarum; sacramenta vero instar sigillorum, quae literis Deus appendit solus.

setz und **Evangelium**. Namentlich von der lutherischen Fassung wird betont, dass es nicht bloss auf rationell moralische, sondern auch auf eine **hyperphysische** Weise in den Seelen, die es vernehmen, das Heilsleben wecke und fördere.

1. Das **Wort Gottes**, als Inbegriff der Offenbarung Gottes — für den christlichen Glauben concentrirt und Fleisch geworden im Gottmenschen, und nach dem protestantischen Dogma für uns allein und vollständig in der h. Schrift übermittelt —, kommt hier nur in Betracht, in wie fern es als der göttliche Offenbarungsinhalt der h Schrift an die Menschen herangebracht wird. Dabei ist es gleich, ob gelesen oder mündlich gepredigt, sei's in der eigentlichen Predigt, sei's im *mutuum colloquium*, der *sousolatio fratrum* oder der Verwaltung der *potestas clavium*, da diese protestantisch nur die amtliche Ankündigung des göttlichen Sündenerlasses aus dem Wort Gottes ist.

2. Dieses Wort Gottes wirkt nun nicht bloss durch den Eindruck, den der Mensch von dem Inhalt desselben sich selbst aneignet, d. h. nicht bloss **moralisch**; — freilich auf der anderen Seite auch nicht bloss **physisch**, durch eine **magische** Machtausübung des Wortes selbst; sondern — hier galt es die richtige Mitte zu treffen — jedenfalls *supranaturaliter* und *hyperphysice*. Das **lutherische** Dogma fasste diess so: vermöge des *concursus divinus* fügt der h. Geist der bloss natürlichen moralischen Wirksamkeit des Wortes, wie es als *causa naturalis* wirkt, noch seine übernatürliche unmittelbare hinzu.[1]) Wenn aber die lutherische Dogmatik, nach Analogie des Verhältnisses beider Naturen in ihrer Christologie, diese übernatürliche Verbindung weiter so bestimmte, dass sie wieder eine natürliche wird, nämlich dass das Wort Gottes ohne dieselbe nicht zu denken sei, indem sie ihm inhärire als *vis divina communicata verbo a Sp. S. cum eodem indivulse conjuncto*[2]): so ist damit der Fuss aufgehoben zum Ueberschreiten der Gränze nach dem **Magischen** hin. —

3. Nach **reformirter** Fassung dagegen besteht das Supranaturale nur darin, dass es eben der supranaturale h. Geist ist, der sich im Wort durch die natürliche moralische Vermittlung des menschlichen Vernehmens und Insichaufnehmens seines Inhaltes vernehmbar macht und wirkt. Damit ist aber bereits der Fuss aufgehoben, um die Gränze nach der allgemein natürlichen und nicht mehr specifischen Wirkung des Wortes selbst zu überschreiten.

4. Der **Inhalt** des Wortes, das zur Vermittlung des christlichen Heils zu predigen ist, zerfällt in **Gesetz** und **Evangelium**. Diese Eintheilung fällt aber nicht dem Umfang sondern nur der Gesammtbedeutung nach mit der von Altem und Neuem Testament zusammen; denn wie das Alte Testament schon das Evangelium, so predigt das Neue Testament auch das Gesetz. Beide gehören unabtrennbar zusammen, und die Eintheilung deckt sich vielmehr mit den beiden Momenten der Bekehrung des Menschen, dem negativen

---

[1]) **Form. Conc.** p. 580: huic verbo adest præsens Sp. S. et corda hominum aperit.
[2]) Vgl. Schmid, § 51. S. 409 ff.

der Abkehrung von der Sünde und dem positiven der Hinkehrung zur Gnade Gottes.[1])

§ 514. Das Gesetz ist der Wille Gottes als Norm für den Menschen, wie er ihn theils unmittelbar allen Menschen in der natürlichen Stimme des Gewissens, theils positiv in der h. Schrift geoffenbart hat, und zwar einerseits als bloss temporäre pädagogische Vorschrift zum Zweck der Vorbereitung der alttestamentlichen Gemeinde auf Christum hin, so dass dieser Theil des Gesetzes durch Christum selbst für den Neuen Bund abrogirt ist, andrerseits aber als ewig gültiges Sittengebot. Dieses letztere ist summarisch im Dekalog geoffenbart, aber auch sonst in Uebereinstimmung damit durch die ganze Schrift hindurch, wie diese von der durch den h. Geist erleuchteten Vernunft nach der *analogia fidei* auszulegen ist.

Als Gesetz des Geistes gegenüber den natürlichen Gelüsten des Fleisches im *status corruptionis*, soll es den natürlichen Menschen äusserlich in Zucht halten *(usus politicus)*, innerlich zur Sündenerkenntniss bringen *(usus pædagogicus, elenchticus)*, und auch dem Wiedergebornen, weil dieser noch im Fleische lebt, die Norm des Geistes gegenwärtig halten *(usus didacticus)*.

Da ein abstract protestantischer Eifer die Predigt des Gesetzes mit dem Gesetzesstandpunkt verwechselt und darum die Predigt des Gesetzes für den evangelischen Christen bestritten hatte, erhielt durch diesen antinomistischen Streit die Form. Conc. die Veranlassung, auch diesen Punkt dogmatisch exact zu bestimmen, und den *usus tertius*, den *usus didacticus*, auch für die Wiedergeborenen festzuhalten, sofern sie ja immer noch im Fleische, dem das Gesetz gilt, leben.[2])

§ 515. Das Evangelium ist die frohe Botschaft an die des Heils verlustige Menschheit von der ihr in dem Gottmenschen Jesus Christus aufgeschlossenen Gnade Gottes, im Alten Testament geoffenbart als Verheissung, im Neuen Testament als Erfüllung.

---

[1]) Apol. V, p. 170: in hæc duo opera distributa est universa Scriptura: altera pars lex est, quæ ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, h. e. promissio gratiæ in Christo donatæ. p. 60: universa scriptura in hos duos locos præcipuos distribui debet, in legem et promissionem.

[2]) Form. Conc. VI, de tertio usu legis divinæ.

b. Die h. Sacramente.

§ 516. Die specifischen Gnadenmittel des h. Geistes in der Kirche sind die h. Sacramente: die essentiellen, weil geschichtlich mit ihrer göttlichen Stiftung zusammenfallenden, sinnbildlichen Cultushandlungen der christlichen Kirche. —

Gegenüber der willkürlich gemachten heiligen Siebenzahl derselben und ihrer sinnlich magischen Auffassung im katholischen Dogma, fixirte die protestantische Lehre zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, und fasste sie als *ritus per Christum instituti,* welche nicht *ex opere operata,* rein objectiv, sondern nur unter Vermittlung des subjectiven Glaubens wirken, — aber auch wieder nicht bloss subjectiv menschlich, sondern doch auf eine objectiv göttliche Weise.

Innerhalb dieser allgemein protestantischen Bestimmung neigt die lutherische Fassung mehr der katholischen, rein objectiven, die reformirte (namentlich die Zwingli'sche) mehr der rein subjectiven zu.

1. Der gemeinsame allgemeine Begriff. — Sacramente sind a) Cultushandlungen der Kirche. Was nicht unter diesen Begriff fällt, kann von vornherein nur missbräuchlich Sacrament genannt werden; daher auch die katholische Lehre diejenigen ihrer Sacramente, die nicht natürlich unter diesen Begriff fallen, doch künstlich unter denselben zieht. Sie sind b) sinnbildliche Cultushandlungen, die mit etwas Aeusserem als dem Bild etwas Geistiges als seinen Sinn verbinden, — die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Bild und Sinn vorbehalten. Sie sind endlich c) die essentiellen Cultushandlungen der christlichen Kirche: d. h. sie schliessen das historische Moment in sich, dass sie von Christo selbst für seine Kirche eingesetzt und damit von ihr unabtrennbar sind; womit das dogmatische Moment zusammenhängt, dass sie die wesentlichen Grundelemente des christlichen Heils und nicht bloss accidentielle zum Inhalt haben.

2. Das katholische Dogma. — Das Sacrament ist eine *res sensibus subjecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet.* [1]) Es muss von Christo selbst eingesetzt sein. [2]) Es wäre zwar nicht nöthig diess aus der Schrift zu beweisen, da die kirchliche Tradition dafür genügte; aber im Gefühl der Zweifelhaftigkeit bemüht sich die katholische Dogmatik doch um Bibelsprüche für ihre Sacramente. Zum Inhalt hat das Sacrament die heiligende Gnade Gottes. — Solcher Sacramente

---

[1]) Cat. Rom. II, 1, 6 (§ 219).
[2]) Trid. VII, can. 1 (§ 104).

zählt die katholische Kirche **sieben.**[1]) Diese Zahl, nach früherm Schwanken durch Bischof **Otto** von Bamberg (1124) fixirt, war vom Concil zu **Florenz** (1439) sanctionirt worden. Obgleich im ganzen zum Heil unbedingt nothwendig, sind es doch nicht alle einzelnen, wie sie auch an Reichthum der Gnade verschieden sind. Drei, Taufe, Confirmation und Ordination, drücken einen *character indelebilis* auf und dürfen darum nicht wiederholt werden. Zwei, Priesterweihe und Ehe, schliessen einander aus. — Wichtiger als die Zahl ist die Bestimmung ihres **Wesens**, des Verhältnisses zwischen der *res sensibus subjecta* und der göttlichen Gnade. Jene hat die *vis* nicht bloss *significandæ* sondern auch *efficiendæ gratiæ*. Die Sacramente sind nicht bloss *signa externa acceptæ per fidem gratiæ*, *notæ quædam Christianæ professionis*, auch nicht bloss *propter solam fidem nutriendam* — das sind sie freilich auch —; sondern sie **wirken** die *gratia justificans* im Menschen.[2]) Sie sind daher *mirifica instrumenta justitiæ adipiscendæ*, denen die Kraft objectiv innewohnt, *continent gratiam*, und die schon durch ihre stiftungsgemässe Verrichtung, *ex eo quod operantur*, wirken, *ex opere operato*, *non ex opere operantis vel suscipientis*. Vom Empfänger wird nur verlangt, positiv, dass er die Intention habe, zu empfangen was ihm die Kirche damit geben will, und negativ, dass er sie nicht mit dem Vorsatz, in der Sünde zu verharren, empfange. Und ebenso ist von Seite des Spendors (eines ordinirten Priesters) nur die Intention erfordorlich, zu thun was die Kirche thut (eine unter Umständen verhänguissvolle Reservation!).

3. Die beiden **protestantischen** Confessionen sind einig: vorab a) in Verwerfung der katholischen Lehre, schon der **Siebenzahl**,[3]) vor allem aber dieser kurzweg **magischen**, die göttliche Heilswirkung einer sinnlichen Sache rein objectiv zuschreibenden Fassung, wobei also nicht der Glaube das wesentlich aneignende sei.[4]) b) Ebenso sind die beiden protestantischen

---

[1]) Cat. Rom. II, 1. 11 (§ 232): quemadmodum ex scripturis probatur, ex Patrum traditione ad nos pervenit et conciliorum testatur autoritate. — **Trid.** VII, can. 1 de sacr.: si quis dixerit: Sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora quam **septem**, videlicet **Baptismum**, **Confirmationem**, **Eucharistiam**, **Pœnitentiam**, **extremam Unctionem**, **Ordinem** et **Matrimonium**, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, — anathema sit.

[2]) **Trid.** VII, can. 8 de sacr.: si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, — anathema sit. — can. 6: si quis dixerit, sacramenta novæ legis non **continere** gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem conferre, — anathema sit.

[3]) **Apol.** VII. Die *pœnitentia* waren die Lutheraner anfangs geneigt als Sacrament gelten zu lassen; allein wenn man es *rigide* nehme, seien allerdings nur zwei so zu nehmen. — **II Helv.** c. 19: Novi populi sacramenta sunt Baptismus et Cœna dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerant. Ex quibus nos pœnitentiam, ordinationem ministrorum (non papisticam quidem illam, sed apostolicam) et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia.

[4]) **Aug.** I, 13: damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. —

Confessionen positiv darin einig, dass die Sacramente nicht bloss subjective Bedeutung und bloss moralische Wirkung haben als *notæ professionis*, sondern auch eine objectiv von Gott ausgehende, so dass sich mit ihnen eine wirkliche Gnadenmittheilung Gottes verbinde.[1])

4. Nun aber gehn die beiden protestantischen Confessionen in der nähern dogmatischen Bestimmung der sacramentalen Verbindung von Sache und Zeichen, des Verhältnisses zwischen dem objectiv Göttlichen und dem subjectiv Menschlichen, und demgemäss der Bedeutung und Wirkung des Sacraments auseinander. Der verschiedene Grundcharakter der beiden Confessionen hat sich hier ganz besonders plastisch ausgeprägt und den dogmatischen Unterschied zum kirchlichen Gegensatz verfestigt. Wir überlassen aber den ganzen Sacramentsstreit der Kirchengeschichte und der Symbolik, und in der Dogmatik selbst den confessionellen Zanktheologen, die nichts vergessen aber auch nichts gelernt haben, und fassen nur die dogmatisch charakteristischen Hauptpunkte vom Standpunkt der Consequenz des vom christlichen Princip gestellten Problems ans in's Auge. Würdigen wir die Differenzen rein objectiv von der gegebenen gemeinsamen Basis der Kirchenlehre aus, so müssen wir sagen: das Problem war, einerseits jede bloss objectiv magische, fleischlich-supranaturalistische, und andrerseits jede bloss subjective, abstract-geistige, rationalistische Auffassung zu vermeiden: jenes als Vermischung des Göttlichen und Menschlichen; dieses als Trennung ohne Vereinigung zur Versöhnung. Beide Confessionen hatten diese Aufgabe mit bestimmtem Bewusstsein vor Augen und wollten sie durch Fixirung der richtigen Mitte lösen. Aber die lutherische, in ihrer Opposition vorab gegen alles jüdisch Trennende und in ihrem Bestreben, die Versöhnung in Christo und die Einpflanzung in die göttliche Gnade ganz real und concret zu fassen, neigte sich der objectiven Seite zu — bis an die Gränze des Häretischen, doch ohne diese überschreiten zu wollen, indem sie nicht bis zu einer Vermischung oder Verwandlung, sondern nur bis zu einer unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen und des Sinnlichen im Sacrament vorging. Auf der andern Seite neigte sich die reformirte Fassung des Dogma's, bei ihrer in erster Linie gegen alle Creaturvergötterung gerichteten Opposition

II Helv. 19: non approbamus istorum doctrinam, qui docent gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiæ rerumque significatarum participes sint, quales sint.

[1]) Aug. I, 13: docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notæ professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quæ credat promissionibus quæ per sacramenta exhibentur et ostenduntur. — I Helv. 23 (gegen die Beschuldigung, als ob die Reformirten aus den Sacramenten zu wenig machten): sunt hæc res sanctæ venerandæque, utpote a summo sacerdote Christo institutæ et susceptæ, suo quo diximus modo res significatas exhibentes, testimonium rei gestæ præbentes. — II Helv. c. 19: neque probamus eorum doctrinam, qui de sacramentis perinde loquuntur ut signis communibus, non sanctificatis aut efficacibus; neque eos probamus, qui propter invisibilia aspernantur in sacramentis visibilia, adeoque signa sibi credunt fore supervacanea, quod rebus se jam frui arbitrantur.

und bei ihrer durchgängigen Verstandesunterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen, von vornherein der subjectiven Seite zu, aber ohne deren häretische Gränze zu überschreiten. Jede Confession wirft zwar der andern die Ueberschreitung der Gränze vor, will diess aber für sich nicht an sich kommen lassen. Sie halten sich mit Nothwendigkeit die Wage.

5. Innerhalb jeder Confession theilt sich's aber auf's neue in zwei Fassungen, von denen die eine dem der Confession natürlich drohenden Extrem sich näher hält, während die andere entschiedener der angestrebten Mitte sich annähert. Lutherischerseits vertritt Luther selbst die extreme Opposition gegen die reformirte Fassung, Melanchthon die Vermittlung; umgekehrt stehn auf der reformirten Seite Zwingli und Calvin. Calvin und Melanchthon rücken sich in der gegenseitigen Annäherung so nahe, dass sie sich über dem trennenden Strich die Hand reichen können; — aber der Strich bleibt doch.

6. Vorläufig ist der allgemeine Gegensatz so zu bestimmen: in der lutherischen Fassung sind die Sacramente von Gott zu Organen der im Wort verheissenen Gnade verordnet, die unmittelbar mit dem Zeichen dem Empfänger die Gnade objectiv darbieten und dem Gläubigen wirklich mittheilen; in der reformirten sind sie menschliche Cultusacte, welche dem Glauben die in ihnen sinnbildlich abgebildeten Gnaden in Christo darstellen, aber, weil sie objectiv göttlich eingesetzt sind als Pfänder der göttlichen Gnade für die Gemeinschaft, darum auch dem Glauben bei ihrem Gebrauch die Gnade zugleich göttlich vermitteln. Dort erscheinen Sache und Zeichen schon verbunden im Element, mit dem der Cultusact vorgenommen wird, und darum sind sie unmittelbar miteinander in dem Cultusact, der mit dem Element vollzogen wird. Hier dagegen verbinden sie sich erst im gläubig vollzogenen Sacraments-Act selbst und sind daher in demselben nur für den Gläubigen objectiv real miteinander verbunden.

§ 517. Die lutherische Fassung des Dogma's bestimmt das Sacrament als *ritus, in quo re sensibili exhibetur res invisibilis.* Es ist *signum* und zugleich *res efficax.* Daher werden an ihm die beiden Momente von *materia* und *forma* so unterschieden:

1) An der *materia* werden selbst wieder auseinandergehalten a) die *materia terrestris*, die natürlichen Elemente der Handlung, b) die *materia cœlestis*, und diese ist 1) die göttliche Einsetzung mit der Verheissung und 2) die himmlische Substanz, an der die verheissene Gnade objectiv haftet.

2) An der *forma* dagegen wird unterschieden a) die *forma interna*, die *unio sacramentalis, quæ utramque materiam conjungit*, und b) die *forma externa*, die äussere Handlung gemäss der Einsetzung Christi. —

Als Zweck des Sacraments wird bestimmt unterschieden:

a) *finis primarius*, die objective Darreichung der Gnade, und b) *finis secundarius*, als *nota* der Kirche zu dienen. [1])

§ 518. Die reformirte Fassung dagegen bezeichnet das Sacrament als *signum significans*, als ein Symbol, welches die von Christo objectiv aufgeschlossene und durch den Glauben anzueignende Gnade wie von der göttlichen, mit der Einsetzung verbundenen Verheissung aus besiegelt *(sigillum)* und verpfändet *(pignus)*, so von Seite der kirchlichen Gemeinschaft aus sinnbildlich darstellt *(signum)*. — Daher wird nun hier unterschieden: 1) die *materia interna*, die *res*, die *gratia*, — und die *materia externa*, das *signum*, das natürliche Element, das dazu dient; 2) die *forma interna*, die *actio Christi*, welche in der Sacramentshandlung sinnbildlich vergegenwärtigt wird, — und die *forma externa*, die Sacramentshandlung selbst. —

Zweck des Sacraments ist: wie göttliches *pignus et sigillum*, so menschlich kirchliches *signum* zu sein.

Zwingli geht beim Sacrament immer zuerst von der subjectiv menschlichen Seite aus, dass es Cultusact der Kirche ist, und erst nachdem er scharf betont, dass also nicht das Sacrament sondern der Geist dem Glauben objectiv die Gnade gebe, macht er auch die andere objective Seite geltend: weil es eine Darstellung der objectiven Heilsthat Christi sei, so biete diese Darstellung auch eine wirklich objective Vermittlung des Heils für den Glauben. [2])

[1]) Vrgl. die Ausführung in der lutherischen Dogmatik b. Hutt. rediv. § 121. Schmid, § 53.

[2]) De vera et falsa religione (Opp. III, p. 231): sunt sacramenta signa vel ceremoniæ quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam potius certiorem de tua fide quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmandam egeat, fides non est. — Fidei ratio: credo omnia sacramenta tantum abesse ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent. — Dann setzt er aber seine Ansicht, die nicht bloss dem Cæsar, an den er sie richtet, sondern auch den Theologen audacior erscheinen möge, auseinander, nicht nur nach der negativen sondern auch nach der positiven Seite, und kommt zu dem Schluss: credo igitur sacramentum esse sacræ rei, h. e. factæ gratiæ, signum. Credo esse invisibilis gratiæ, quæ scilicet Dei munere facta et data est, visibilem figuram s. formam, h. e. visibile exemplum, quod tamen fere analogiam quandam rei per Spiritum gestæ præ se fert. Credo testimonium publicum esse. Et ob hanc causam sacramenta, quæ sacræ sunt ceremoniæ (accedit enim verbum ad elementum et fit sacramentum) religiose colenda. h. e. in pretio habenda et honorifice tractanda sunt, ut enim gratiam facere non possunt, ecclesiæ tamen nos visibiliter sociant, qui prius invisibiliter sumus in illam recepti, quod cum simul cum promissionis divinæ verbis in ipsorum actione pronuntiatur ac promulgatur, summa religione suscipiendum est. — Ganz in Zwingli's Sinn I Bas. 5; mit stärkerer Betonung des objectiv göttlichen Moments I Helv. 21.

Calvin führt dann vor allem das objective Moment weiter aus, dass die Sacramente objectiv göttliche *sigilla* seien und daher als diess durch den Act des Gebrauchs — nicht aber in ihrem Stoff — das, was sie darstellen, dem Glauben auf objectiv göttliche Weise auch wirklich darbieten. [1])

§ 519. 1. Die **h. Taufe.** — An der h. Taufe, dem Ritus der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und darum Sacrament der Wiedergeburt, wird vorab ihre Nothwendigkeit, und zwar speciell den Wiedertäufern gegenüber vom protestantischen wie vom katholischen Dogma die geschichtlich im Urchristenthum allerdings erst allmälig aufgekommene Kindertaufe, festgehalten, weil die Taufe für die äussere Angehörigkeit zum Reich Gottes auf Erden und darum auch für die Anwartschaft der, ordentlicher Weise durch die Kirche sich vermittelnden, Gnade nothwendig sei, — vorbehalten natürlich (namentlich vom reformirten Dogma) die göttliche Freiheit extraordinärer Gnadenerweisung. [2])

1. Im katholischen Dogma unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, weil *extra ecclesiam nulla salus*. Immerhin kommen die ungetauften Kinder von Gläubigen nur in den *limbus infantum*, wo sie bloss die Seligkeit entbehren, aber doch keine positiven Strafen zu erleiden haben; — wenn man

---

[1]) Calv. inst. IV, 14, 1: Videtur mihi hæc simplex et propria fore definitio, si dixerimus: externum esse symbolum, quo benevolentiæ erga nos suæ promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. Die andere Definition: ut vocetur divinæ in nos gratiæ testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostra erga ipsum pietatis testificatione. Gegen Zwingli hebt Calvin die objective Bedeutung des Sacraments durch die Bezeichnung als *sigillum* hervor, 5: sigilla, quæ diplomatibus aliisque publicis actis appenduntur, per se accepta nulla sunt, … neque tamen ideo non confirmant atque obsignant quod scriptum est, dum scriptis adduntur. Nach ihm dann II Helv. c. 19: sunt sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacræ actiones a Deo ipso institutæ, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quæ ipse nobis interius præstat, exterius repræsentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget. Signa usurpant rerum nomina ideo, quod rerum sacrarum sunt symbola mystica, et signa et res significatæ inter se sacramentaliter conjungantur, conjungantur inquam vel uniuntur per significationem mysticam et voluntatem vel consilium ejus, qui sacramenta instituit. Cat. Heid. 66: quid sunt sacramenta? Sunt sacra et in oculos incurrentia signa ac sigilla, ob eam causam a Deo instituta, ut per ea nobis promissionem evangelii magis declaret et obsignet. —

[2]) Trid. V, 4 (§ 24); VII, can. 5. Cat. Rom. II, 2, 31 ff. (§ 273 ff.). — Aug. I, 9. Apol. p. 156. Art. Smalc. p. 323. — I Helv. 22. II Helv. c. 20. Cat. Heid. 74. Gall. 35. Angl. 24. Belg. 34.

nicht annehmen will, dass für Christenkinder das im Mutterleib vorauszusetzende *desiderium baptismi* als wirkliche Taufe gelten könne.

2. Nach dem lutherischen Dogma ist ohne Taufe auch keine Seligkeit abzusehn, wenn schon positiv nur zu sagen ist, dass nur der *contemptus*, nicht die unschuldige *privatio* der Taufe die Verdammniss zur sichern Folge habe. Hingegen wird durch die Taufe allein, ohne den Glauben, keiner selig: *citra fidem nihil prodest baptismus.*

3. Nach dem reformirten Dogma hängt die Seligkeit überhaupt an der freien *electio*, nicht an den *mediis salutis*, daher bei den ungetauft gestorbenen Kindern *pie præsumendum est de eorum electione.* [1])

§ 520. Während nun das katholische Dogma [2]) die Wirkung der Taufe magisch in die objective Tilgung der Erbsünde selbst und darum in die Bewirkung der Gerechtmachung durch das an die Verwaltung der Kirche übertragene Verdienst Christi setzt: schreibt ihr auch das lutherische Dogma [3]) eine Aufhebung wenigstens der Schuld der Erbsünde zu, eine Einpflanzung göttlicher Kraft zur Heiligung und des Keimes zum ewigen Leben an Leib und Seele; knüpft aber diese Wirkung doch immer wieder zugleich an die dafür unerlässliche Bedingung des Glaubens, den es entweder als latenten im Kinde selbst, oder als stellvertretenden in den Taufzeugen annimmt, — oder Gott zu wirken anheim giebt. Das reformirte Dogma [4]) dagegen fasst die Taufe als göttliche *obsignatio* der in der Kirche ihren einzelnen, durch den Taufact ihr einverleibten Gliedern zu vermittelnden Gnadenwirkung des h. Geistes für die Erwählten.

§ 521. 2. Das **h. Abendmahl.** — In diesem Sacrament der Rechtfertigung und des Lebens in der Gnade, haben sich die confessionellen Differenzen als an einem praktisch fassbaren Endpunkt am schärfsten ausgeprägt, weil hier die Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden Momenten, dem göttlichen und dem menschlichen, in der Person Christi mit der Verschiedenheit in der Auffassung der Heilsaneignung sich combinirt. Wir haben hier nur den dogmatisch entscheidenden Hauptpunkt,

---

[1]) Calv. inst. IV, 16, 26.

[2]) Trid. V, decr. de pecc. 15 (§ 25). VI, 7, (§ 47). Cat. Rom. I, 11, 2 (§ 171). II, 1. 4 (§ 213). II, 2, 31 ff. (§ 282 ff.).

[3]) Apol. p. 156. Cat. min. p. 476. Cat. maj. p. 539 ff. — vgl. Schmid, § 54.

[4]) II Helv. c. 20. Cat. Heid. 60—78. Angl. 27. Gall. 35. Belg. 34. vgl. Heppe, XXV. A. Schweizer, § 114.

die verschiedene Bestimmung des Verhältnisses von *res* und *signum* und ihrer sacramentalen *unio*, zu fixiren. [1])

§ 522. Das katholische Dogma spricht seinen durchgängigen fleischlichen und darum magischen Supranaturalismus hier am offenkundigsten aus, indem es 1) beides, *res* und *signum*, durch die Annahme einer substanziellen und zwar bleibenden Verwandlung der natürlichen Elemente des Abendmahls in Fleisch und Blut Christi *(transsubstantiatio)* magisch identificirt, und 2) in der Handlung des Sacramentes das in ihr dargestellte Opfer Christi zugleich als wirkliches Opfer wiederholt werden lässt, — woraus sich dann alle weitern historisch hervorgetretenen praktischen Missbräuche mit dem Messopfer als *„cauda draconis"* anhängen. —

1. Die *eucharistia* als *sacramentum altaris.* — Durch die Consecrationsworte geht mit den Elementen Brot und Wein eine substanzielle Umwandlung in Leib und Blut Christi vor sich, indem durch eine *conversio* der göttlichen Allmacht die Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi umgesetzt wird, so dass von Brot und Wein nur die Accidention der äusseren Erscheinung übrig bleihen. [2]) Wegen der *concomitantia* – der unzertrennlichen Verbindung von Fleisch und Blut zum menschlichen Leib, von Leib und Seele zur menschlichen Natur, von menschlicher und göttlicher Natur zum Gottmenschen — ist in jedem der Elemente und in jedem Theilchen der ganze Christus gegenwärtig: desswegen ist es auch erlaubt und aus guten Gründen rathsam, den Laien das Sacrament nicht *sub utraque specie*, sondern nur im Brot zu reichen. [3]) — Vom Augenblick der Consecration an bis zur völligen Consumtion der heiligen Elemente ist Christus auf diese Weise in ihnen gegenwärtig und daher auch in ihnen zu verehren (*adoratio*). [4]) Die Wirkung des Sacramentes ist: Erlass der zeitlichen Sündenstrafen, Bewahrung vor Todsünden, Zähmung der bösen Lust, Stärkung in Glaube, Liebe, Hoffnung, Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.

2. Das Sacrament ist aber auch ein Opfer. — Der durch die Consecration gegenwärtige Christus wird wie den Gläubigen als geistliche Nahrung, so Gott als Opfer dargebracht. Diess Opfer, *sacrificium missæ*, unterscheidet sich vom Kreuzesopfer nur dadurch, dass es ein unblutiges ist, und dass, während das Kreuzesopfer die allgemeine Voraussetzung für alle Sündenvergebung ist, das

[1]) Ueber die Geschichte des Dogmas vgl. Ebrard, d. Dogma v. h. Abendmahl.

[2]) Trid. XIII. de euch. 1. 4. can. 1. 2: si quis dixerit, in s. Euch. Sacr. remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine dom. nostri J. Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumdaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, — anathema sit.

[3]) Trid. XIII. can. 3 und XXI, de commun. sub utraque.

[4]) Trid. XIII. 5 can. 4. 6.

Messopfer durch *commemoratio* für Einzelnes auf Einzelne applicirt wird, als Vergebung rückständiger zeitlicher Sündenstrafen, für Abwesende wie für Anwesende, für Todte im Fegfeuer wie für Lebende.[1] —

3. Vor allem richtet sich die protestantische Polemik gegen diese zweite, unmittelbar praktisch verderbliche Lehre von der Messe.[2])

§ 523. Das lutherische Dogma statuirt eine *unio hyperphysica* — aber doch *corporalis* zwischen der *materia terrestris*, Brot und Wein, mit der *materia cœlestis*, *caro et sanguis* Christi, welche letztere bei der Handlung *substantialiter in*, *cum et sub pane et vino* Allen dargereicht, von Allen durch eine *manducatio oralis* genossen werden, von dem Gläubigen zu einer hyperphysischen *nutritio ad vitam æternam*, von dem Ungläubigen zu seiner Verdammniss.[3])

1. Die Vereinigung der himmlischen Materie, Leib und Blut Christi, mit dem irdischen Elemente, Brot und Wein, ist so gut eine reale wie die der beiden Naturen in Christo, aber von andrer Art, von der alle Vorstellungen der Vernunft als incongruent abzuweisen sind: es ist keine *impanatio*, keine *localis inclusio*, keine *consubstantiatio*; auch keine dauernde *conjunctio*, sondern nur für den Zweck und den Moment der Darreichung. Der Grund ist das Wort Christi: das ist mein Leib! Hienach will Christus leiblich im Abendmahl gegenwärtig sein; dass es kann, ist nicht zu bezweifeln wegen seiner Allmacht und der durch die *communicatio idiomatum* seinem Leib zukommenden Ubiquität; dass er es ist, beruht auf seiner Wahrhaftigkeit. In Folge dieser Vereinigung — durch die Allmacht Gottes, nicht (katholisch) durch die Consecration des Priesters, oder (calvinisch) durch den Glauben — wird Fleisch und Blut Christi nicht bloss geistig durch den Glauben, sondern auch leiblich durch den Mund (*manducatio oralis*) — obgleich nicht capernaitisch, nicht sinnlich-fleischlich, sondern *supernaturali et cœlesti modo* genossen, darum von den Ungläubigen eben so real wie von den Gläubigen, nur mit entgegengesetzter Wirkung.

2. Luther wollte und musste, um der Versöhnung ganz versichert zu sein, auch Christum, die persönliche Versöhnung, im Sacrament ganz haben, und da zu Christi Person auch sein Leib gehört, auch diesen realiter mit.

[1]) Trid. XXII, 2. can. 1. 2. 3. 4.

[2]) Aug. II, 3. Apol. XII. Art. Smalc. art. 2. p. 307: ceterum Draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices abominationes et idololatrias: purgatorium, peregrinationes, fraternitates, reliquias sanctorum, indulgentias vivis et defunctis pro pecunia attributas.

[3]) Aug. I, 10: de cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuentur vescentibus in cœna Domini. Apol. IV. p. 157: quod in cœna Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus quæ videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. — Art. Smalc. p. 330. Cat. min. p. 380. Cat. maj. p. 553. — Diesen Lehrbegriff, wie er von Luther im Streit mit den Schweizern ausgebildet worden ist, hat dann die Form. Conc. VII. zum Abschluss und in regelrechte dogmatische Form gebracht. Vgl. Schmid, § 55. Luthardt, § 74.

Wie denn auch für Luther die hyperphysische *nutritio* unsers Leibes durch den Leib Christi zum ewigen Leben, neben der *nutritio spiritualis* des inwendigen Menschen, wesentlich zur Wirkung der Communion gehört.

§ 524. Das reformirte Dogma — wie es, auf der Basis von Zwingli's die menschlich ethische Seite der Sacramentshandlung in erster Linie betonenden Fassung, von Calvin in möglichst vermittelnder Annäherung an das lutherische Dogma gefasst wurde — statuirt eine *unio* als *unio spiritualis*, nicht zwischen den Elementen sondern zwischen den Acten, dem darstellenden und dem dargestellten: im Act des Genusses der natürlichen *signa*, welcher Genuss durch die göttliche Einsetzung zum objectiven *pignus* und *sigillum* der Erlösung durch Christum verordnet ist, wird für den Gläubigen der Erlösungsact Christi selbst gegenwärtig mit seiner Wirkung, so dass darin eine *unio mystica spiritualis* mit Christo stattfindet. — Da nun aber im Dogma von Christi Person und Werk die Erlösung wesentlich im Act der Hingebung des zu seiner Person essentiell gehörenden Leibes und Blutes besteht: so wird diese sacramentale Wirkung der *unio cum Christo* nicht bloss als *unio spiritualis* überhaupt mit Christo, sondern doch auch wieder als *manducatio realis* — freilich *spiritualis* des im Himmel befindlichen Leibes Christi bezeichnet. —

Zweck der Abendmahlshandlung ist die subjective Glaubensdarstellung und die durch diese vermittelte objective Glaubensstärkung des einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft.

1. Zwingli schneidet vorab scharf und bestimmt jede anders als inwendig im Glauben stattfindende, jede irgendwie körperlich reale, sei's nun physische oder hyperphysische Gegenwart und Wirkung des göttlichen Elements im Abendmahl ab, als ein Zurückblicken nach den Fleischtöpfen Aegyptens. Aber diese geistige Gegenwart im Glauben ist auch ihm nicht eine bloss subjective; denn Christus ist für die *contemplatio fidei* so objectiv wahr da, so wahr er durch die Hingebung von Fleisch und Blut für uns genug gethan hat. *Spiritualiter edere corpus Christi* heisst, sich im Glauben die Versöhnung Christi aneignen; *sacramentaliter*, diess *adjuncto sacramento* thun; die Sacramentshandlung ist Glaubensaneignung Christi im Sinnbild; das Sinnbild steht an der Stelle der Sache und ist ein *testimonium* derselben. Das Objective im Abendmahl beruht auf der göttlichen Objectivität der Sache, welche die äussere Handlung sinnbildlich darstellt.[1]

[1] Vgl. bes. de vera et falsa religione (de eucharistia) III, p. 239 ff.; fidei ratio (b. Niemeyer, p. 26 ff.); expositio fidei, p. 44 ff. — Am nächsten im Geiste Zwingli's: conf. Tetrapol. 18. 1 Bas. 6. 1 Helv. 21, 22.

2. **Calvin** ist über das **rein symbolische** Verhältniss zwischen der **himmlischen Sache** und dem **sinnlichen Element** mit **Zwingli** völlig einig: dass diese jene bedeuten, darstellen, *signa* derselben seien. Er ist daher gegen jede *manducatio oralis*. Aber nun betont er das **objectiv** Göttliche in der Sacramentshandlung stärker: dass, weil die Zeichen zugleich göttliche *pignora*, *sigilla*, Unterpfänder der wirklichen Darreichung dessen, was sie bedeuten, sind, dieses letztere, die himmlische Sache, mit ihnen wirklich von Gott dargereicht werde. *Cum pane et vino* — nicht aber *in pane et vino* — erhält der gläubige Communicant wirklich von Gott, was sie sinnbildlich darstellen. — So weit wäre die Sache einfach und klar und geht nicht wesentlich über **Zwingli's** Auffassung hinaus. Aber nun kommt aus der Natur der sinnbildlich dargestellten himmlischen Sache eine weitere Verwicklung, die auf dem Boden der Kirchenlehre es **Calvin** consequenter Weise ermöglichte, in der Annäherung an **Luther** einen Schritt weiter zu gehn. **Zwingli** hatte als die göttliche, im Sacrament sinnbildlich dargestellte Sache stets den göttlichen **Gnadenact** der Selbsthingebung Christi für uns bezeichnet. Der Frucht dieses Todes kann sich versichert halten, wer im Glauben das Zeichen desselben nach Christi eigener Einsetzung geniesst: d. h. im Glauben wird ihm die Wirkung des Versöhnungstodes so wahr zu eigen, als er seinem Leibe die Zeichen, die Christi Leib bedeuten, einverleibt. Nun aber ist die himmlische, im Glauben anzueignende Sache nicht bloss das rein Geistige der göttlichen Gnade, vermittelt durch das Werk Christi; sondern in der Kirchenlehre ist es die Person Christi selbst, die diess Werk gethan hat, und zu seiner Person gehört auch sein Leib, in dem und durch dessen Hingebung er gerade dieses Werk vollbracht hat. Daher ist Object der Aneignung, das, was geistig wirklich angeeignet werden soll mit der leiblichen Aneignung dessen, was *signum* und *sigillum* dafür ist, nicht bloss Christus überhaupt, das Ich Christi mit seinem **Gnadenact**, dass er seinen Leib für uns hingegeben hat; sondern es ist eben dieser **Leib selbst**. So wird es **Calvin** durch die Consequenz der dogmatischen Voraussetzungen ermöglicht, sich der **lutherischen** Auffassung einen Schritt zu nähern, bis an die Gränze der Berührung. Er sagt: genossen wird nur *spiritualiter*, aber nicht desto weniger *realiter*. So weit geht Zwingli mit. Aber was wird so genossen, d. h. geistig angeeignet? Da sagt nun **Zwingli**: das Gnadenwerk Christi für uns; **Calvin** dagegen fährt fort: allerdings der **Leib** Christi; dieser wird *realiter et substantialiter* — aber *spiritualiter*, d. h. durch den Glauben, angeeignet. Es findet dabei keine substanzielle Gegenwart des Leibes Christi auf Erden statt; sondern der Communicant erhebt sich durch den Glauben zu dem im Himmel befindlichen erhöhten Leib Christi, und im Augenblicke des Genusses wird durch die von ihm kommende Kraft seine Seele so gestärkt, wie der Körper durch Brot und Wein. Darum sind die Zeichen, weil von der Sache die sie bedeuten realiter begleitet, nicht *nuda signa*, sondern *signa mystica*, indem unmittelbar, nicht zwar **in** ihnen, aber **mit** ihnen im Act ihres Genusses die Sache, die sie bedeuten, angeeignet wird.[1])

---

[1]) **Calv.** inst. IV, 17. Genau an Calvin's Ausdrucksweise halten sich **Cons. Tig.** 21. **Conf. Gall.** 36 ff. **Belg.** 35. **Scot.** 21. **Angl.** 28. **Declar. Thorun.** de s. cœna.

§ 525. Gemessen an der Consequenz des christlichen Princips in der Form der Kirchenlehre, halten die beiden protestantischen Confessionen im Dogma vom Abendmahl einander die Wage, indem die Bestimmungen der lutherischen Fassung sich zwischen der als Problem gestellten Mittellinie einer substanziellen Glaubenseinverleibung der gottmenschlichen Person Christi und der Grenzlinie der entschieden in's Heidnische ausmündenden fleischlich supranaturalistischen Vermischung des Göttlichen und des Natürlichen, — die Bestimmungen der reformirten Fassung dagegen zwischen jener Mittellinie und der Grenzlinie der entschieden in's Jüdische ausmündenden abstract rationalistischen Trennung des Göttlichen und Natürlichen sich bewegen. — Die orthodoxe Lösung des Problems läge nur in einer athanasianischen unmittelbaren Union ihrer beiderseitigen positiven und negativen Bestimmungen.

1. Das Verhältniss der confessionellen Differenzen über das Abendmahl zu dem, was — ganz unparteiisch geurtheilt — die strenge Consequenz der kirchlichen Lehre vom christlichen Princip für das Problem dieses Dogma's verlangt, ist diess. Die extremen Grenzlinien, jenseits welcher entschieden das Häretische, die Verleugnung des christlichen Princips — reale Aneignung der Versöhnung mit Gott allein durch die Glaubensaneignung der in Christo persönlich realen Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens — liegt, sind nach links: die Leugnung irgend welcher göttlich objectiver Gegenwart Christi beim Abendmahl; nach rechts: die Aufhebung des Natürlichen am Sacrament in das Göttliche. Jenes wäre abstracter Rationalismus, der in der Christologie auf Ebionitismus und Judenthum zurückgeht; dieses ist fleischlicher Supranaturalismus, der in der Christologie in Doketismus und Heidenthum ausmündet. — Das katholische Dogma mit seiner Transsubstantiation hat entschieden die Grenzlinie nach rechts überschritten: die natürlichen Elemente sind nur Schein; das Supranaturale selbst ist fleischlich gegenwärtig. Alles was die katholische Dogmatik thut um von ihrer Vorstellung doch die crasse Fleischlichkeit abzuwenden, geschieht im instinctmässigen Gefühl, dass hier die Kirchenlehre einen entschiedenen Fehltritt in's Häretische gemacht habe, dessen nächste Correctur aber nur in der lutherischen Fassung liegt. — Umgekehrt gab und giebt man Zwingli Schuld, dass er auf der andern Seite jenseits der Grenzlinie stehe. Diess ist — Zwingli's ganze Lehre in's Auge gefasst — nicht richtig. Bei Zwingli's Christologie hat das, was er im Abendmahl an Christo und von Christo hat, eine ganz andere, posi-

Dagegen II Helv. c. 21. und Cat. Heid. 75—80 drücken sich so aus, dass daraus deutlich hervorgeht, wie die Zwingli'sche Basis nicht verlassen wird. — Vgl. Schweizer, § 115. Heppe, XXVI.

tivere Bedeutung, als seine Worte im Mund und Sinn eines abstracten Rationalisten oder auch nur eines modernen Vermittlungstheologen hätten: die Bedeutung von etwas durchaus objectiv Göttlichem. Ob die Art, wie Zwingli diess beim Ahendmahl festhält, von der Basis der Kirchenlebre aus genüge und nicht doch für sie zu abstract sei, ist dann eine andere Frage.

2. Die Mittellinie der dogmatisch ganz exacten Orthodoxie, auf die das kirchliche Dogma zu halten hat, ist: substanzielle Gegenwart und Glaubenseinverleihung der gottmenschlichen Person Christi im Abendmahl. Die reformirte Fassung nun, deren Nerv in der Opposition gegen das Extrem rechts liegt, hat eben desswegen ihre natürliche Basis an der Grenze links; die lutherische umgekehrt. Dass Luther gelegentlich so geredet hat, dass seine Ausdrücke, premirt, ebenso sehr dem crassen Extrem rechts zufielen, wie Ausdrücke Zwingli's dem abstracten Extrem links, das sollte man nicht leugnen; aber auch das nicht, dass Zwingli's Lehre als Ganzes diesseits der häretischen Grenzlinie liegt, wie die Lehre Luther's, wenn auch Zwingli selbst sie nicht so nach der Mittellinie hin ausgebildet hat. — Der reformirte Typus der Lehre zwischen der Grenzlinie links und der Mittellinie ist: Christus ist nur geistig im Act des Abendmahls gegenwärtig; aber er wird darum doch nicht bloss in subjectiv menschlicher Vorstellung, sondern real angeeignet. Der lutherische Typus zwischen der Grenzlinie rechts und der Mittellinie: Christus ist auch leiblich gegenwärtig in den Stoffen des Sacraments; — aber er wird darum doch nicht stofflich angeeignet. — Die reformirte Annäherung nach der exact orthodoxen Mitte von der zwinglischen Basis aus geht bis dahin, mit Calvin zu sagen: auch der Leib Christi ist im Abendmahl gegenwärtig, *substantialiter*, — aber nur *spiritualiter* im Genuss der Zeichen, *cum signis*, aber nicht *corporaliter in signis*. Und die lutherische Annäherung nach der exact orthodoxen Mitte geht bis dahin, zu sagen: der Leib Christi ist *corporaliter in, cum et sub signis*, — aber nicht *localiter*, so dass er nicht in stofflicher Weise *cum signis* genossen wird. Wie das Dogma geschichtlich reformirt und lutherisch ausgeprägt worden ist, reichen sie sich über die Grenzlinie die Hand; — aber diese Grenzlinie blieb. Die vollendete orthodoxe Fassung des Dogma's wäre: beide Bestimmungen unmittelbar zusammen zu binden nach der Weise des athanasianischen Symbolums in der Trinitätslehre und des chalcedonensischen in der Christologie.

3. Die Kirche.

§ 526. Der Begriff der Kirche als des Leibes Christi auf Erden, in welcher das Heilswerk Christi vom h. Geist durch die Gnadenmittel der natürlichen Menschheit eingewirkt wird, fasst zwei Momente in sich: einerseits besteht sie aus der Gesammtheit der Personen, die unter der Gnadenvermittlung des h. Geistes stehn; andrerseits aus dem diese Gemeinschaft constituirenden und unter-

haltenden Organismus, durch den sich die Wirksamkeit des h. Geistes vermittelt. In ersterer Beziehung ist sie *communio sanctorum,* in der zweiten *mater sanctorum.* Das katholische Dogma stellt das letztere Moment als das substanzielle voran, das protestantische das erstere.

In der erstern Beziehung hat die Kirche die Gläubigen zu ihrer Voraussetzung: die Gläubigen mit Christus als ihrem Glaubensgrund und Glaubensband; aber auch die Gläubigen wie sie, zwar in Christo innerlich verbunden und eins, aber äusserlich eine Vielheit verschiedener Individualitäten sind, so dass der Organismus, durch den das Heil in Christo der Welt soll vermittelt werden, Product Christi durch den Geist der Gemeinschaft derselben ist. In der zweiten Beziehung haben die einzelnen Gläubigen die Kirche zu ihrer Voraussetzung. Unter dem erstern Gesichtspunkt kommen die Gläubigen durch Christum zur Kirche, und giebt sich Christus durch die Gläubigen eine Kirche zum Leib; unter dem zweiten kommt der Gläubige durch die Kirche zu Christo, und gewinnt sich Christus durch die Kirche gläubige Glieder.

§ 527. Das christliche Princip in seiner kirchlichen Fassung stellt dem Dogma von der Kirche das Problem: sie ebensowohl ihrem Wesen nach, als Leib Christi, allem bloss natürlich-Menschlichen gegenüber als in Gott d. h. seiner Selbstoffenbarung in Christo wurzelnd, wie andrerseits ihrer Erscheinung nach, als Leib Christi, als natürlich-menschlich, d. h. historisch sich gestaltend zu fassen.

Das katholische Dogma zeigt auch hier wieder seinen fleischlichen Supranaturalismus, indem es beide Momente unmittelbar mit einander identificirt und von der natürlich-menschlichen Erscheinung der Kirche prädicirt, was nur ihrem gott-menschlichen Princip zukommt.

Die kirchenauflösenden, d. h. sectirerischen Lehren von der Kirche reissen beide Momente auseinander, fallen aber damit, weil dieselben factisch untrennbar sind, nur unvermittelt von einem in's andere und damit in eine nicht weniger äusserliche Auffassung, als die des katholischen Dogma's ist, nur dass sie zudem die Bedeutung und Natur des Geschichtlichen verkennen, während die katholische Kirche gerade in der Macht des Geschichtlichen ihre Stärke hat.

Das protestantische Dogma sucht die als Problem vorschwebende Mitte zu halten, indem es am Begriff der Kirche, wie an dem der Person Christi, die beiden Momente des Göttlichen und

Menschlichen wie unvermischt so auch ungetrennt zu vereinigen sucht. Von dieser Mitte aus hat aber der lutherische Kirchenbegriff eher Neigung zu einer katholisirend supranaturalistischen Identification, der reformirte eher zu einer rationalisirenden Trennung.

§ 528. a) Das katholische Dogma fasst die Kirche vorab als *mater sanctorum*. Daher ist das Dogma von der Kirche im Katholicismus Fundamentaldogma. Die Kirche ist die von Gott eingesetzte, durch die apostolische Succession der Bischöfe für ihre göttliche Leitung durch den h. Geist garantirte, einheitlich organisirte, ausschliessliche göttliche Gnadenanstalt in der Welt, welcher von Christo die von ihm erworbenen Gnaden zur Verwaltung für die Welt übertragen sind.

Das Tridentinum setzt das Dogma von der Kirche, ohne es zu erörtern, unmittelbar thatsächlich voraus. [1]

§ 529. Als dieser kommen der Kirche alle die Prädicate zu, welche sie als die göttliche Heilsanstalt auf Erden qualificiren. Sie ist 1) apostolisch, weil sie durch ihre ununterbrochene Amtsverbindung mit den Aposteln im Besitz des h. Geistes ist; 2) *una*, durch die *unitas autoris, finis, mediorum et capitis;* 3) *sancta*, weil sie als der Leib Christi in ihrem ganzen Organismus Ausdruck und Träger des h. Geistes ist; als diess ist sie auch infallibel; 4) *catholica* durch ihre Bestimmung, allein und für Alle die Heilsanstalt zu sein; 5) darum ist sie endlich auch die allein-seligmachende. [2]

1. Die *unitas* ist nicht bloss eine innere, im Grund und Wesen; sondern die Kirche strebt zugleich auch eine äussere *unitas* in der Erscheinung an, als einheitlich organisirte und im Umfang als einzige. —

2. Die *sanctitas* wird ihr ebenfalls nicht bloss in ihrem Grund und Zweck, sondern auch in ihrer Erscheinung vindicirt. Auf dieser Identification der Kirche mit dem h. Geist beruht ihre Infallibilität, wodurch sie für den Gläubigen absolute Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens ist (§ 124).

3. Die Allgemeinheit der Bestimmung des Heils durch den Gottmenschen für die ganze Menschheit ist zugleich Anspruch der empirisch nicht allgemeinen Kirche auf Katholicität; daher sie die andern Gemeinschaften, die geschichtlich doch ebenfalls Glieder am Leibe Christi sind, durch die negative Bezeichnung Akatholiker ignorit. —

[1] Hase, Polemik, 1. Buch.

[2] Cat. Rom. I, 10 (§ 145—163).

4. Da nur in Christo das Heil ist, und Christus der Kirche dessen Vermittlung für die Welt übertragen hat, so ist ausser ihr auch kein Heil.[1])

§ 530. Diese Gnadenanstalt besteht nun aus dem *ordo sacerdotalis*, der ihre Gnaden verwaltet, und dem Laienstand, für den er sie verwaltet. Der *ordo sacerdotalis* bildet die *hierarchia ecclesiastica*, welche *jure divino* — und darum mit einem *character indelebilis* für ihre einzelnen Glieder — in verschiedenen *gradus dignitatis et potestatis* aufsteigt vom *clerus minor* zum *clerus major*, in dem die Bischöfe die Hierarchie im engern Sinn bilden, welche sich gipfelt in dem Einen sichtbaren Oberhaupte der Kirche, dem Nachfolger Petri und Statthalter Christi auf Erden. —

Repräsentirt wird die Kirche durch die allgemeinen Concilien, bestehend aus der Gesammtheit der Bischöfe unter dem Vorsitz des Papstes. Diesem vindicirt das Papalsystem als dem *episcopus universalis* den *suprematus jurisdictionis* über die Bischöfe; während das Episcopalsystem ihm nur den *suprematus ordinis* als dem *episcopus primus inter pares* zugesteht.[2])

§ 531. Dieser Kirche kommt *jure divino* zu: 1) die *potestas ordinis*, als *potestas magisterii* und *ministerii*, die Vollmacht, Lehre und Cultus zu bestimmen und zu handhaben; 2) die *potestas jurisdictionis*, was speciell die *potestas clavium* ist, die Vollmacht, den Gnadenschatz Christi zu verwalten;[3]) 3) der Anspruch auf die *potestas regiminis* über die zum Heil zu bringende Welt. Ueber die Ausdehnung dieser *potestas* steht aber die Kirche mit der *potestas saecularis* in innerlich unlösbarem Conflict, den sie nur durch Transactionen, welche nach den Zeitumständen wechseln, verdeckt. —

§ 532. Als *communio* endlich zählt die Kirche zu ihren Angehörigen und Untergebenen alle diejenigen, welche ihre äussern

[1]) Prof. fid. Trid. 10., nach dem Resumé des katholischen Dogma's: hæc vera catholica fides, extra quam nemo salvus esse potest.

[2]) Trid. XXIII. Cat. Rom. I, 10, 11 (§ 154 f.): unus est ecclesiæ rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus; visibilis autem is, qui Romanam cathedram Petri apostolorum principis legitimus successor tenet. — In der confess. fidei Trid. lautet das Gelübde: Sanctam Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam, omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.

[3]) Cat. Rom. II, 7, 6. (§ 491) I, 11, 4. 5. (§ 172) Trid. XXV. de reform. 3 (§ 503).

notas tragen, an ihrem Bekenntniss und ihren Sacramenten theilhaben. Ausgeschlossen von ihr sind nur 1) die Ungläubigen, 2) die Häretiker und Schismatiker und 3) die Excommunicirten, doch so, dass sie die beiden letztern Klassen unter ihrer Gewalt hat. [1])

§ 533. So ist die Kirche sowohl hinsichtlich ihres Organismus als ihrer Gliederzahl sichtbare Kirche, äusserlich bestimmt, abgegränzt und nachweisbar: das Reich Gottes auf Erden. [2])

§ 534. b) Das protestantische Dogma von der Kirche. — Dieses geht von der Kirche als *communio* aus und verbindet in seiner Definition derselben als „Gemeinschaft der *vere credentium*, in welcher das Evangelium lauter verkündet wird und die Sacramente recht verwaltet werden", zweierlei Bestimmungen mit einander, von denen die einen die Kirche als sichtbare, die andern als unsichtbare qualificiren. [3])

---

[1]) Confut. I, 7 gegen die Definition der Kirche in der Conf. Aug. — Cat. Rom. I, 10, 6 ff. (§ 150 ff.). -

Bellarm. eccl. mil. c. 2: nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse cœtum hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio veræ fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, Romanum pontificem.

[2]) Bellarm. eccl. mil. c. 2: ecclesia enim est cœtus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est cœtus populi Romani vel regnum Galliæ aut respublica Venetorum.

[3]) Aug. I, 7: est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Apol. IV, p. 144: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliæ politiæ; sed principaliter est societas fidei et Sp. S. in cordibus, quæ tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem consentaneam evangelio Christi. —

Aber auch an diesen *externis notis* ist nicht unmittelbar sichtbar und unterscheidbar, was *vera doctrina* sei und was nicht.

II Helv. c. 17: oportet semper fuisse, esse et futuram ecclesiam, id est a mundo evocatum vel collectum cœtum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per verbum et Spiritum sanctum vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant. — Item docemus verum esse ecclesiam, in qua signa vel notæ inveniuntur ecclesiæ veræ, inprimis vero verbi Dei legitima et syncera prædicatio. —

Die dogmatischen Ausführungen der Lehre von der Kirche überhaupt: in der lutherischen Dogmatik, s. b. Schmid, § 56 ff. Hutt. red. XXI; vgl. die zwei — drei — vier — acht Bücher von der Kirche von Wendt. Löhe, Delitzsch, Kliefoth. In der reformirten Dogmatik: Calv. inst. IV. — A. Schweizer, § 116 ff. Heppe, XXVII. Ebrard, § 477 ff.; vgl. Hundeshagen. Beiträge z. Kirchenverfassungsgeschichte.

§ 535. Mit der Unterscheidung von *ecclesia visibilis* und *invisibilis*, die das protestantische Dogma namentlich in seiner reformirten Fassung betont, sollen weder zweierlei Arten von Kirche einander gegenüber-, noch ein abstractes Ideal von Kirche aufgestellt, sondern vielmehr an der einen wirklichen Kirche nur die beiden Momente des wahren Wesens und der endlichen Erscheinung unterschieden, und damit die als Problem vorschwebende rechte Mitte zwischen der fleischlich supranaturalen Veräusserlichung des Kirchenbegriffs im katholischen Dogma und einer abstract spiritualistischen Verflüchtigung desselben innegehalten werden, indem das protestantische Dogma mit dieser Unterscheidung die beiden Begriffe des Reiches Gottes und eines endlichen Vermittlungsorganismus für dasselbe im Begriff der Kirche ebensowohl unterscheidet als verbindet. [1])

§ 536. Der Kirche als unsichtbarer, oder ihrem innern Wesen nach, kommen die absoluten Prädicate zu, die in der Gottmenschheit Christi ihren Grund haben, die aber das katholische Dogma unmittelbar der sichtbaren Kirche beilegte: sie ist *una*, [2]) *sancta*, [3]) *catholica*, [4]) *vera*, [5]) ausser welcher — vorbehalten

---

[1]) Zwingli, expos. fid.: credimus ecclesiam esse aut visibilem aut invisibilem. De ista (invisibili) sunt quotquot per universum orbem credunt. Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credunt sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet quinam credant; sunt enim fideles soli Deo et sibi (?) perspecti. Visibilis autem ecclesia est, quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt. I Helv. 15: quæ (ecclesia) cum solius sit Dei oculis nota, externis tamen quibusdam ritibus ab ipso Christo institutis et verbo Dei velut publica legitimaque disciplina cernitur cognosciturque. II Helv. 17. — Apol. p. 148. non somniamus nos Platonicam civitatem. — Vgl. Heppe, XXVII, S. 481. Schmid, § 59. Note 13.

[2]) Una: Aug. I, 7: docent quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Et ad veram unitatem ecclesiæ satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum; nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus, aut ceremonias ab hominibus institutas. Apol. p. 151. — II Helv. c. 17: sita est illa (unitas ecclesiæ) non in ceremoniis et ritibus externis, sed magis in veritate et unitate fidei catholicæ.

[3]) Sancta: Art. Smalc. p. 335: hæc sanctitas consistit in verbo Dei et vera fide.

[4]) Catholica: Apol. p. 146 ff. — II Helv. c. 17: ecclesiam propterea catholicam nuncupamus, quod sit universalis, et diffundatur per omnes mundi partes et ad omnia se tempora extendat, nullis vel locis inclusa vel temporibus. Scot. 16.

[5]) Vera: Apol. p. 148: hæc ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est verum Christi cognitionem et fidem. — II Helv. c. 17: ecclesia non errat, quamdiu innititur petræ Christo et fundamento prophetarum et apostolorum.

immer den ausserordentlichen Gnadenwillen Gottes — *nulla salus.*[1]) — Als sichtbare hat die Kirche an diesen Prädicaten in dem Maasse Theil, als sie in ihrer endlichen Erscheinung an dem h. Geist, der durch sie das Heil der Gottmenschheit Christi der natürlichen Menschheit einwirken will, Theil hat.

§ 537. Glieder der unsichtbaren Kirche, der diese Prädicate zukommen, oder vielmehr der Kirche sofern ihr diese Prädicate zukommen, sind nur die wahren Christen, die *vere credentes.* Die Uebrigen, die nur ihre *notas externas* tragen, sind ihr bloss beigemischt, welche Beimischung aber etwas vom irdischen Boden der Kirche unabtrennbares ist und nicht äusserlich von ihr ausgeschieden werden kann, — was donatistische Häresie wäre, die zur Auflösung der Kirche in Secten führt.[2])

§ 538. Als sichtbare zerfällt die ihrem Wesen nach eine unsichtbare Universalkirche in die verschiedenen Particularkirchen, und zwar, sich kreuzend, unter dem einen Gesichtspunkt in Territorial-, unter dem andern in Confessionalkirchen.

Substanziell besteht ihr Organismus aus den von Christo selbst zur Einpflanzung seines Heils in die Menschheit verordneten Gnadenmitteln der Predigt seines Evangeliums und der Sacramente;

---

[1]) Extra quam nulla salus: II Helv. c. 17: communionem cum ecclesia Christi vera tanti facimus, ut negemus, eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noë non erat ulla salus pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in ecclesia fruendum præbet, nullam esse salutem certam. Belg. 28. Scot. 16. Cat. maj. p. 500: extra christianitatem, ubi evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest. — Allein die katholische Kirche macht selig; nach der protestantischen Fassung dagegen wird von Gott nur innerhalb der Kirche, eben weil sie das gottgeordnete Organ ist, sein Heil aufgeschlossen, vorbehalten immer seinen freien Willen, auf aussergewöhnlichem Wege auch Andre zum Heil zu berufen, — diess besonders von den Reformirten betont.

[2]) Aug. 1, 8: quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen cum in hac vita multi hypocritæ et mali admixti sint, licet uti sacramentis quæ per malos administrantur... Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia et sentiebant ministerium malorum inutile et inefficax esse. Apol. IV, S. 144 ff. gegen die longa declamatio der Confutatio, quod mali non sint ab ecclesia segregandi. Die mali gehören nomine tantum, die boni nomine et re zur Kirche. — II Helv. c. 17: Maxime cavere oportet, ne ante tempus judicemus et excludere abjicereque aut excindere conemus eos, quos Dominus excludi abjicique non vult, aut quos sine jactura separare non possumus. Rursus vigilandum est, ne stertentibus piis impii proficiendo damnum dent ecclesiæ.

accidentiell aus den Einrichtungen und Gebräuchen, welche die Particularkirchen selbst *jure humano* je nach Zeit und Umständen zu diesem Zweck anordnen, und welche darum — an sich — Adiaphora sind.[1])

Bei den gleichen dogmatischen Grundsätzen der Freiheit in *ritibus ecclesiasticis*, dass sie nicht nothwendig seien, aber auch nicht zu verwerfen, wenn sie nur nichts *contra evangelium* enthalten und nicht Anspruch darauf machen, dass dadurch die *gratia* irgendwie verdient werde, hat sich der lutherische und der reformirte Protestantismus hauptsächlich nur dadurch unterschieden, dass jener den in der katholischen Kirche hergebrachten Gebräuchen gegenüber sich conservativer, dieser radicaler verhalten hat. — Der adiaphoristische Streit in Folge des Leipziger Interims (1548) gab der Form. Concord. Veranlassung, den richtigen Grundsatz durchzuführen: an sich sind die accidentiellen *ritus ecclesiastici* frei, *res mediæ*, *indifferentes*, *adiaphora;* hingegen wo irgend von Gegnern der Wahrheit das Halten oder das Nichthalten zum Kriterium des wahren Glaubens gemacht werden will, da hören sie um dieser ihnen gegebenen Bedeutung willen auf es zu sein.[2])

§ 539. Die *potestas ecclesiastica*, die Befugniss, diese Mittel für den alleinigen göttlichen Zweck der Kirche anzuordnen und zu handhaben, hat Christus der Kirche als Gesammtheit, als *communio*, übertragen. Das in das *fœdus legis* gehörende Institut eines besondern mittelnden Priesterstandes, des *clerus*, *ordo sacerdotalis*, ist durch Christi alleinige und vollkommene Mittlerschaft für das Volk des Neuen Testamentes in das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen aufgehoben. Es gibt nur ein (*rite* durch Berufung und Ordination) zu bestellendes *ministerium*, Kirchenamt, durch welches die Kirche ihre *potestas clavium*, als *potestas ordinis* et *jurisdictionis*, ausübt, d. h. für Verkündigung des Evangeliums, Verwaltung der Sacramente, und Handhabung christlicher Zucht — alles nach der alleinigen absoluten Norm des göttlichen Wortes — sorgt. Im Kirchenamt giebt es *jure divino* keine Rechtsabstufung (wie das katholische Dogma für den Priesterstand vindicirt), sondern nur *jure humano* eine bestimmte Ordnung.

1. Die *potestas ecclesiastica* gehört der Kirche als Gesammtheit.[3]) Sie geht principiell von Christo aus, wird aber factisch von der *communio* geübt.

---

[1]) Aug. I, 15. Apol. VIII.

[2]) Form. Conc. X. p. 614 ff. 789 ff. — II Helv. 27: proinde cum adiaphora rapiuntur ad fidei confessionem, libera esse desinunt.

[3]) Art. Smalc. p. 345. — II Helv. 18.

Beides ist unvermischt und ungetrennt festzuhalten. Nun aber neigt die lutherische Kirche dahin: zwar nicht ein Stand, aber das Amt ist von Christo und steht über der Gemeinde. Reformirt dagegen ist: die Gemeinde überträgt das Amt, und in ihrem Namen wird es verwaltet.

2. In der Kirche giebt es keine *sacerdotium* als priesterliche Mittlerschaft zwischen den Gläubigen und Christo, sondern nur ein *ministerium* Christi.[1])

3. Die *potestas ordinis* und die *potestas jurisdictionis*, jene als *ministerium verbi et sacramentorum*, diese als *autoritas excommunicandi*, fallen unter den protestantischen Begriff der *potestas clavium* zusammen; denn diese, als *potestas a Christo data ad ligandum et solvendum peccata*, besteht doch nur in der *prædicatio evangelii*, in der Ankündigung der allgemeinen Bedingungen des Wortes Gottes für die Sündenvergebung und in der Zusicherung auf diese hin; nicht aber in selbsteigener Anwendung auf den Einzelneu. Diess hat aber die reformirte Kirche strenger und consequenter ausgesprochen und durchgeführt als die lutherische, welche von den gleichen allgemeinen Grundsätzen aus nicht vollständig von dem katholischen Sauerteig lassen mochte, die Schlüsselgewalt nicht bloss durch die Predigt von der Schlüsselgewalt Christi, sondern von Amtswegen auch selbst zu üben.[2]) Dafür legt die reformirte Kirche mehr Gewicht auf die Kirchenzucht, die *disciplina ecclesiastica*, die sie ausdrücklich zu den *notis* der wahren Kirche zählt. Sie stellt daher auch neben die *ministri docentes* (Prediger und Doctores) die *ministri ministrantes* (die Presbyter), welche die Amtsthätigkeit des Pastors in der Kirchenzucht unterstützen und die Gemeinde repräsentiren.

§ 540. Die Bestimmung der äussern Form der Kirchenverfassung — wie die Kirche für die Ausübung ihrer *potestas ecclesiastica* repräsentirt werde: wie von dieser Repräsentation der Kirche das *regimen ecclesiasticum in sacris*, und in welchem Verhältniss zum *regimen civile* es *circa sacra* ausgeübt werde —, alle diese kirchenrechtlichen Bestimmungen sind nicht Gegenstand der protestantischen Dogmatik, welche für all diess nur den einen protestantischen Grundsatz aufzustellen hat: dass einerseits Christus allein als der eigentliche Herr der Kirche und sein Wort als ihre constitutive Norm anerkannt, andrerseits all ihre einzelnen Einrichtungen nach dieser Norm *jure humano* getroffen und daher als frei und jederzeit reformfähig erklärt werden.

---

[1]) Apol. p. 201 ff. — II Helv. 18: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiæ ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum. In novo Testamento Christi non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo veteri. Manet autem ipse solus sacerdos in æterum, cui ne quid derogemus, nemini inter ministros sacerdotis vocabulum communicamus.

[2]) Aug. II, 7. Apol. p. 294. Art. Smalc. p. 330. — II Helv. 14. Cat. Heid. 83

§ 541. Da die christliche Gemeinde auf dem Boden der natürlichen Welt immer nur unvollkommen als der Leib Christi erscheinen kann: so ist innerhalb der *ecclesia universalis*, dem Leib Christi aus der Menschheit überhaupt, von der *ecclesia militans* auf Erden die *ecclesia triumphans* im Jenseits zu unterscheiden, welche jetzt schon aus der Gesammtheit aller in Christo Verstorbenen besteht, am Ende aber, bei der Wiederkunft Christi, alles bis dahin Unsichtbare der *ecclesia militans* zur vollen Erscheinung des Reiches Gottes bringen wird.

Auf diese Vollendungskirche, jetzt schon im Jenseits und ganz in der Zukunft, überträgt nun der sinnliche Supranaturalismus des katholischen Dogma's unmittelbar die Bezeichnung der *ecclesia invisibilis* gegenüber der *ecclesia visibilis*, der Kirche auf Erden.

Kirche und Reich Gottes sind eigentlich zu unterscheiden: jene als Vermittlung, dieses als der Zweck; jene als ethischer, dieses als religiöser Begriff. Allein am Leibe Christi sind beide doch nur in abstracto zu unterscheiden, nicht aber in concreto unterschieden. Eigentlich hat die Kirche ihre Bedeutung nur auf dem Boden der Welt, wo das Heil erst der natürlichen Menschheit zu vermitteln, einzubilden ist. Allein in concreto erstreckt sie sich auch in's Jenseits. Und zwar die katholische Kirche ganz unmittelbar als Kirche, sofern sich ihre vermittelnde Thätigkeit auch in's jenseitige Fegfeuer hinein erstreckt. Diese *ecclesia laborans* im Fegfeuer verneint nun zwar natürlich das protestantische Dogma; nennt aber im übrigen das Resultat der Kirche, wie es, im Gegensatz zur Arbeit der Kirche in der Welt, im Jenseits sich ansammelt und beim Abschluss der Welt dann noch allein übrig bleibt, ebenfalls noch Kirche, nämlich *ecclesia triumphans* gegenüber der *ecclesia militans* in der Welt, während genau genommen nur das *regnum Dei militans* die Kirche, die *ecclesia triumphans* dagegen das reine *regnum Dei* ist. In der That kann nur das katholische Dogma, dem beides unmittelbar Eins ist, stricte dabei bleiben, das Subject für beides *ecclesia* zu nennen, indem sie zugleich die protestantische Unterscheidung von *ecclesia visibilis* und *invisibilis* an der Kirche in der Welt dadurch für sich unschädlich zu machen und umzubiegen sucht, dass sie dieselbe adoptirt, aber nun auf diese ganz andere Unterscheidung überträgt.

Zweites Kapitel.

Die kirchliche Eschatologie.

§ 542. Es liegt im Wesen der Vorstellung, auf deren Boden das kirchliche Dogma sich durchweg bewegt, das absolute d. h. dem Princip adäquate Ziel und Resultat des geistigen Processes der Religion als einen besondern Vollendungszustand für sich, gegenüber dem Vermittlungsprocess auf dem Boden der äussern Wirklichkeit, anzuschauen. Darum erscheint das nothwendig abschliessende Dogma von der Heilsvollendung der Menschheit durch das christliche Heilsprincip als Lehre von den durch Christum in einer Endzukunft herbeizuführenden letzten Dingen, als Eschatologie, oder, nach dem erfüllten Endzweck Gottes mit der Welt bezeichnet, als Artikel de *glorificatione*.

§ 543. Das Problem. — Das christliche Princip, bestimmt als wahre und ganze Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in der Person Christi, zur Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott und damit zur Erfüllung des ewigen Endzweckes der Schöpfung, Gottes Majestät in der Creatur zu offenbaren, — diess Princip verlangt nun auch als absolute Vollendung des Heilswerks Christi die volle Versetzung der Menschheit, so weit sie das Heilswerk Christi sich im Glauben angeeignet hat, in denjenigen das ganze Wesen, Leib und Seele, des Menschen umfassenden Vollendungszustand, der in der Person Christi selbst geoffenbart und durch ihn vermittelt ist, in welcher Vollendung der Menschheit dann auch zugleich der ewige Endzweck Gottes mit der Schöpfung überhaupt erfüllt sein wird.

§ 544. Die Form. — Die besondere Form nun aber, in welcher die kirchliche Eschatologie sich auszuprägen hatte, war geschichtlich bedingt: 1) durch die geschichtliche Voraussetzung der

aus der Alttestamentlichen messianischen Idee hervorgegangenen jüdischen Vorstellungen vom Messiasreich; 2) durch das positive und negative Verhältniss Jesu Christi selbst zu denselben, und 3) durch die sich daraus gestaltende urchristliche Anschauung von der Vollendung (§ 315 ff.). —

Das auf dieser Grundlage consequent ausgeprägte Dogma von der Eschatologie umfasst die Lehren: 1) vom Tod, 2) vom Zwischenzustand der Verstorbenen bis zum Weltabschluss durch Christum, 3) vom allgemeinen Weltabschluss und 4) von den ewigen Zuständen.

1. Der Tod.

§ 545. Der Mensch war von Gott eigentlich — natürlich so, dass zugleich der Fall ewig vorgesehn war — zur Unsterblichkeit geschaffen, d. h. zur endlosen Fortdauer seiner Gesammtexistenz in der von Gott ihm anerschaffenen Einheit von Seele und Leib, welche beiden Momente seiner Existenz jedoch zugleich zwei besondere Substanzen sind. Durch die Sünde aber, die That seines moralischen Selbstwiderspruchs mit seiner Bestimmung, ist — und zwar durch den Sündenfall des ersten Menschen für das ganze Geschlecht — gemäss der göttlichen Gerechtigkeit der physische Widerspruch in seine Existenz gekommen, der Tod, als Trennung der Seele vom Leib, bei welcher der Leib seinem Stoffe nach, weil aus vergänglicher σάρξ bestehend, aufgelöst wird, während die Seele, welche die *imago Dei* nicht substanziell verloren hat, von Natur unvergänglich fortdauert (§ 431. 433. 437. 441. 449.).

Die *immortalitas animæ* gehört nicht in die Eschatologie sondern in die Anthropologie: in jene nur die Bestimmung des Schicksals nach dem Tode.[1])

§ 546. In der Wiedergeburt wird nun aber der Mensch durch den lebendigmachenden Geist Christi, der ihm als Princip des neuen Lebens eingepflanzt ist, nach seiner ganzen Persönlichkeit zu seiner ursprünglichen Bestimmung wieder hergestellt. Seinem Geistesleben

[1]) II Helv. 7: dicimus, hominem constare duabus ac diversis quidem substantiis in una persona, anima immortali, utpote quæ separata a corpore necdum nec interit, et corpore mortali, quod tamen in ultimo judicio a mortuis resuscitabitur, ut totus homo inde, vel in vita vel in morte, æternum maneat.

ist darum schon im Erdenleben das ewige Leben eingepflanzt, seinem Leibesleben aber die Potenz der Wiederherstellung aus dem Tode, dem der Leib nur als σάρξ verfallen ist, zu einer neuen und dann ebenfalls ewigen pneumatischen Existenzweise (§ 497 f.).

§ 547. Der Wiedergeborene kennt und erfährt das Sterben doppelt: 1) geistig, als ethische That des täglichen Absterbens für die σάρξ an ihm selbst, wodurch der *fomes* der Erbsünde immer mehr vom innern in den äussern Menschen hinausgedrängt wird; 2) physisch, durch das Sterben des äussern Menschen selbst, was für das Ich des Wiedergeborenen also zugleich die äussere Vollendung seines innern Absterbens, die Befreiung vom Zunder der Sünde, die *consummatio sanctificationis* durch Gottes Gnade ist.

Von sich aus bringt der Mensch den Kampf mit der σάρξ im Erdenleben nie fertig; erst der Tod macht demselben ein Ende, welches Gott nach seinem Wohlgefallen, wenn sein Zweck mit dem Erdenleben eines Menschen erfüllt ist, eintreten lässt. Der Tod ist daher immer ein Sprung und für die Natur des Menschen eine Gewaltsamkeit. Er ist gegen die gottgeschaffene Natur des Menschen und wird daher vom Menschen immer als Unnatur, als Feind empfunden. Was am Menschen noch vom natürlichen Menschen ist, das erfährt ihn als Strafe; das wiedergeborene Ich dagegen erfährt ihn nur noch als ein natürliches Uebel, in welchem es mit der Versöhnung zugleich die Wohlthat der Erlösung empfindet. [1])

§ 548. Für die ungläubige Seele dagegen, deren Lebensmacht und Lebensinhalt die dem Tod verfallene σάρξ gewesen, und die daher schon im Leben der *mors spiritualis* verfallen war, ist der leibliche Tod die Trennung von allem, was ihr Leben ausgefüllt hatte, also der Uebergang in den Todeszustand eines rein privativen Daseins.

2. Der Zwischenzustand.

§ 549. Weil der Mensch in der Einheit von Seele und Leib von Gott zu seinem creatürlichen Abbilde geschaffen ist, so ist der Tod, die Trennung beider, ein widernatürlicher Zustand, der nur als göttliche Strafe für die widernatürliche Selbsttrennung des

[1]) Heid. (b. Heppe S. 512): nihilominus mors a fidelibus etiam quantummodo extimescenda est; sed timorem illum Spiritus fide et spe lenit, intra pietatis cancellos coërcet, ad Dei gloriam et mortificationem carnis refert. — Vgl. Ebrard II, § 569. —

Menschen von Gott eingetreten ist, und nur als Zwischenzustand, welcher dauert bis zu der mit der Wiederkunft Christi eintretenden Endvollendung. Bis dahin ist die Seele nackt, d. h. sie hat kein anderes Substrat ihrer Existenz als sich selbst. Der Leib dagegen, im Erdenleben Fleisch, wird seinem äussern Bestand nach wieder in die natürlichen Elemente aufgelöst, aus denen er gebildet ist.

§ 550. Das katholische Dogma setzt nun mit fleischlichem Supranaturalismus seine jüdisch äusserliche und darum zugleich in's Heidnische umschlagende Heilsvermittlung auch in dieses Jenseits der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe fort. Es lehrt 1) Abstufungen der Seligkeit nach dem Verdienst der Werke; phantasirt 2) für die gläubigen Seelen, welche noch unabgebüsste zeitliche Sündenstrafen rückständig haben, einen hyperphysischen Reinigungsprocess im Fegfeuer, in welchem diese rückständige Pönitenz an ihnen vollzogen werde, und dehnt 3) die heilwirkende Macht der Kirche auch auf dieses Jenseits aus, theils als active Betheiligung der Seligen durch ihre Fürbitte für die Lebenden, theils als passive der Seelen im Fegfeuer, sofern die Kirche auf deren Reinigungsprocess erlösend einwirken kann.

Es giebt nach dem katholischen Dogma im Jenseits drei Zustände und darum auch drei Localitäten für die abgeschiedenen Seelen: Himmel, Hölle und Fegfeuer; *cœlum, infernum, purgatorium;* einen Ort der Seligkeit, einen Ort der Verdammniss und einen mittleren der Reinigung. —

1. Die Hölle, das *infernum*, der Ort der ewigen Verdammniss, hatte in Folge des Sündenfalls alle Menschenseelen aufgenommen bis zur Auferstehung Christi. Doch ist darin ein *limbus infantum* für die, welche vor der Begehung von Thatsünden bloss in ihrer Erbsünde gestorben sind und darum nur privative *pœnas damni*, nicht aber positive *pœnas sensus* zu erfahren haben. Ebenso ist dort ein *limbus patrum* für die alttestamentlichen Frommen gewesen, welche an die Verheissung geglaubt hatten und welche daher der Erfüller der Verheissung, Christus, durch seinen *descensus ad inferos* daraus erlöst und zu sich in den Himmel erhoben hat. Dieser Ort ist daher seitdem eingegangen. In das *infernum* kommen alle Ungläubigen und alle, die in Todsünden gestorben sind ohne dass sie durch das Busssacrament sich wieder Vergebung erworben haben, wozu namentlich die letzte Oelung dienlich ist.[1])

2. In den Himmel kommen diejenigen Gläubigen, die nichts, auch keine zeitlichen Sündenstrafen mehr abzubüssen haben. Nach dem Grad ihrer guten Werke erhalten sie verschiedenen Lohn. Ja, wenn sie überschüssiges Verdienst

[1]) Cat. Rom. I, 6, 3, 6 (§ 102—104).

besitzen, so kommt dieses noch der Kirche auf Erden zu gut, indem sie in Kraft desselben wirksame Fürbitte für die Gläubigen thun können. Die, welche von der Kirche zu Heiligen erklärt sind, werden damit förmlich in dieses Kirchenamt im Jenseits eingesetzt; daher im Diessseits auch ihre Reliquien und Bilder zu verehren sind.[1])

3. In's Fegfeuer endlich kommen alle gläubigen Seelen, die noch rückständige zeitliche Strafen für lässliche Sünden und für die durch die Busse vergebenen Todsünden zu bestehen haben. Dieser Zustand ist ein eigentlicher Zwischenzustand zwischen Himmel und Hölle, eine Hölle mit der Aussicht auf den Himmel. Ein hyperphysisches aber doch wahrscheinlich ebenfalls körperliches Feuer peinigt und reinigt die Seelen. Wenn sie gereinigt sind, kommen sie in den Himmel, spätestens jedenfalls bei der Auferstehung. Doch kann die Kirche *per modum suffragii* aus ihrem Gnadenschatz guter Werke ihre Indulgenzen, den Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen, auch ihren Gliedern im Fegfeuer zu Theil werden lassen; sie ermuntert daher die Lebenden zu fleissigen Seelenmessen und guten Werken für dieselben, — nur mit der Mahnung, diese Lehre nicht zu missbrauchen.[2])

§ 551. Dieser jüdisch-heidnischen Veräusserlichung des christlichen Heilsprocesses gegenüber hält das protestantische Dogma daran fest, dass nach dem Tod alle Seelen sofort in den Zustand versetzt werden, der ihnen nach ihrem Glaubensverhalten zu Christus zukommt, und dass sie darin bis zur Auferstehung verharren.

1. Die Reformation verwarf vorab die ganze Lehre von Fegfeuer mit allem, was daran hing, als eine Verleugnung des christlichen Princips von dem alleinigen Verdienst Christi.[3]) Sie setzte nun aber nicht an die Stelle dieses widerchristlichen, fleischlich supranaturalistischen und darum naturalistischen Läuterungsprocesses der Seelen im Jenseits eine Fortsetzung des christ-

[1]) Trid. XXV. decr. de invoc. (§ 468 ff.).

[2]) Trid. VI. can. 30 (§ 51): si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pœnitenti ita culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis absolvendæ, vel in hoc seculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit, — anathema sit. XXII. can. 3 (§ 309). XXV, decr. de purg. (§ 467): cum cath. ecclesia Spiritu S. edocta ex sacris literis (!) et antiqua patrum traditione, in sacris conciliis et novissime in hac œcum. synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacramento juvari, præcipit s. synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a Christi fidelibus credi, teneri et ubique prædicari diligenter studeant, apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quæstiones, quæque ad ædificationem non faciant, ... a popularibus concionibus secludantur ... Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scil. sacrificia, orationes, eleemosynæ aliaque pietatis opera, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum eccl. instituta pie et devote fiant. — Bellarmin de purg. 2, 9.

[3]) Art. Smalc. p. 308: purgatorum et quidquid ei solennitatis, cultus et quæstus adhæret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. — II Helv. 26. Gall. 24. Angl. 22.

lichen Heilsprocesses; sondern — mit allem Recht, da nur das Leben in der Welt die Zeit des endlichen Processes ist — sofort das ewige Resultat dieses Processes, je nach dem Verhalten zum Heilsprincip in der Zeit, d. h. je nach der Aneignung Christi im Glauben während des Lebens. Da wird die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben zur realen Versetzung in den Zustand der Seligkeit, wovon die ausgeschlossen sind, die Christum nicht angenommen haben. Im protestantischen Dogma ist der Zustand vom Tode des Einzelnen bis zum Ende der Welt weder ein Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle, noch ein vermittelnder Zustand zwischen jetzt und dem Ende; sondern er ist ein reiner Zwischenzustand blossen Seelenlebens zwischen dem ganzen, geist-leiblichen Leben in der Zeit und dem in der Ewigkeit, der aber seinem Inhalt nach die volle ewige Seelenfrucht des zeitlichen Lebens, als ewiges Leben oder als ewigen Tod, in sich schliesst.[1])

2. Er ist eine völlige Verkennung der ganzen religiösen Bedeutung des Jenseits, oder eine Verleugnung der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden in ihrer praktischen Anwendung, — oder meist etwas von beidem, wenn man das alt-protestantische Dogma um dieser Lehre willen meint tadeln und corrigiren zu sollen, wie die meisten neuern, ihren Uebergang zu einer ganz andern Anschauung vom Jenseits maskirenden Dogmatiker thun.

§ 552. Die gläubig abgeschiedene Seele, durch den Tod vom Leibe der Sünde befreit, wird bis zur Auferstehung in die Seligkeit der *unio mystica cum Christo* versetzt; daher der Himmel als der Ort dafür zu bezeichnen ist. Es ist ein Zustand seliger Ruhe von den Mühen und noch mehr von den Anfechtungen des Erdenlebens: zwar ohne Thätigkeit nach aussen, weil ohne das natürliche Organ dafür, den Leib; aber in sich doch in positiver Seligkeitserfahrung.[2])

Die gläubigen Seelen ruhn von der Erde Mühe; aber sie schlafen nicht.[3]) Sie geniessen vielmehr nicht bloss *initia beatitudinis*, sondern schon die volle Seligkeit, nur noch nicht dem Leibe nach. Ueber das Wo? derselben *curiosius*

---

[1]) II Helv. 26: credimus fideles recta a morte corporea migrare ad Christum, ideoque viventium suffragiis aut precibus pro defunctis, denique illis suis officiis non indigere. Credimus item infideles recta præcipitari in tartara, ex quibus nullus impiis aperitur ullis viventium officiis exitus. — Cat. Heid. 57.

[2]) Alting (bei Heppe S. 512): glorificatio animæ separatæ pluribus gradibus constat, ut sunt: 1) plena et consummata sanctificatio, deposito corpore peccati et mortis; 2) per angelos deportatio in cœlum; 3) immunitas a miseriis hujus vitæ; 4) fruitio gaudii gloriæque cœlestis; 5) laudatio et celebratio Dei et Christi; 6) desiderium et exspectatio plenæ glorificationis, tum sui per corporis restitutionem, tum ecclesiæ per ejus finalem liberationem. Vgl. Thomasius III, 2, § 87. Ebrard II, § 571.

[4]) Gegen diese Vorstellung von einem Seelenschlafe schrieb Calvin seine Psychopannychia. — II Helv. 7: quæ (anima immortalis) separata a corpore nec dormit nec interit. —

zu fragen, nennt Calvin [1]) eine *quæstio temeraria*. Der präciseste Ausdruck für das abstract sinnliche Dasein der vom Leibe getrennten Seele ist, dass es kein *locus corporeus ac physicus proprie sic dictus* sei, sondern *certum quoddum ποῦ*, in *quod animæ a corpore separatæ congregantur.* [2])

§ 553. Die ungläubig abgeschiedene Seele dagegen erfährt nun den Tod als ihren Lebenszustand: ein rein privatives Dasein, nicht nur in der selbstverschuldeten Abgetrenntheit von dem alleinigen Quell alles wahren Lebens, Christus, sondern nunmehr auch in der natürlichen Strafentbehrung alles dessen, worin sie auf Erden ihr Leben gehabt hatte. Sie ist damit in einem Zustand schlechthiniger Verdammniss. Als Ort dafür ist der Scheol, Hades, *infernum* zu bezeichnen, nach dessen Wo? aber nur der unnütze Vorwitz fragt.

3. Der allgemeine Weltabschluss.

§ 554. Das Ende dieser Welt und damit auch des Zwischenzustandes jenseits tritt ein mit der persönlichen Wiederkunft Christi auf Erden, in dem nur Gott bekannten Zeitpunkt, wenn die *ecclesia militans* auf Erden, in analoger Weise wie der einzelne Gläubige, nach Gottes Urtheil zum Uebergang in die Vollendung gereift ist. [3]) Dann befreit in einmaliger Krisis, vor welcher die Macht der gottwidrigen Welt noch zu einem letzten Kampf gegen das Reich Gottes sich gegipfelt hat, die Wiederkunft Christi seine Kirche von der Welt in und an ihr, wie der Tod den einzelnen Gläubigen von seinem Leibe der Sünde befreit. [4])

---

[1]) Inst. III, 25, 6: quando scimus, non eam esse animæ dimensionem quam corporis.

[2]) Baier (bei Schmid, § 63, 9).

[3]) Aug. I, 3: Christus palam est rediturus, ut judicet vivos et mortuus. 17: docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit. Und zwar sagt die Form Conc. p. 753 genau: in novissimo die Christos tali ratione (comprehensibili et corporali) præsentiæ sese manifestabit, quali usus est, cum in his terris corporaliter conversaretur. — II Helv. 11: ex cœlis Christus redibit in judicium, tum, quando summa erit in mondo conscleratio et antichristus corrupta religione vera superstitione impietateque omnia opplevit et sanguine et flamma ecclesiam crudeliter vastavit. Redibit autem Christos adserturus suos et abliturus adventu suo antichristum judicaturusque vivos et mortuos. — Belg. 37: credimus, Christum quando tempus a Deo præstitutum completus fuerit, e cœlo rursus ventorum idque corporaliter et visibiliter, sicuti olim illic ascendit, cum summa gloria et majestate, ut se declaret judicem vivorum et mortoorum.

[4]) Ueber die Analogie zwischen der Krisis des Weltendes und zwischen der beim Tode des Einzelnen gut Ebrard II, § 572.

§ 555. Während nun aber das altprotestantische Dogma, von dem grob fleischlichen Chiliasmus der Schwarmgeister geschreckt, seinem Formalprincip der Schriftautorität nicht ganz treu, mit der Wiederkunft Christi sofort die allgemeine Auferstehung, Weltgericht und Weltende eintreten liess: versucht es die moderne Orthodoxie mit Recht, den in der Schrift documentirten apostolischen Chiliasmus seinen wesentlichen Grundzügen nach in das kirchliche Gemälde der Echatologie so einzufügen:

Mit der Parusie tritt eine längere Periode auf Erden ein, während welcher die *ecclesia triumphans*, nach Auferstehung und Umwandlung der Ihrigen, mit Christo auch äusserlich vereint und dem natürlichen Tod enthoben, an der noch ungläubigen Welt ihr Bekehrungsamt fortsetzt, während diese letztere unter denselben äussern Bedingungen fortexistirt wie bisher, und die ausser Christo Sterbenden in das *infernum* kommen wie bisher. Die unter dem Einfluss der Kirche mittlerweile sich Bekehrenden aber werden entweder, wie gegenwärtig die Gläubigen, selig sterben; oder denn, wie die bei der Parusie lebenden Gläubigen, durch Umwandlung direct der *ecclesia triumphans* einverleibt werden. Diess alles dauert — wie lang? ist von uns so wenig zu bestimmen als die Zeit der ersten Parusie —, bis mit einer gleichen Katastrophe wie schon bei der ersten Parusie, nur gesteigert, die zweite Enthüllung Christi für alle Welt und damit das Ende der Welt eintritt.

1. Der Chiliasmus, die Erwartung einer Wiederkunft Christi zur Errichtung seines Himmelreichs auf Erden vor dem Weltende, war allgemein urchristliche Anschauung (§ 322 ff.) Aber es war ein jüdischer Reflex der Grundwahrheit des christlichen Glaubens, dass Jesus als der Christus das Reich Gottes in Wahrheit aufgeschlossen und damit dasselbe auf Erden — wie es überhaupt auf dem endlichen Boden der Welt sein kann — gegründet habe. Die Erwartung einer Wiederkunft Christi auf Erden war daher am christlichen Stamm eine Ranke aus jüdischem Boden, die darum auch mit dem, dass das Christenthum auf dem Boden der Welt feste Wurzel fasste, naturgemäss wieder abdorren musste.

2. Weil nun in der Reformationszeit der Chiliasmus auf's neue von Schwarmgeistern in fleischlich supranaturalistischer Weise wollte aufgebracht werden, erklärte sich der nüchterne Protestantismus mit Recht gegen diese jüdische Irrlehre und statuirte bestimmt, wie gegen das katholische Fegfeuer die sofortige Versetzung der Seelen in Himmel oder Hölle, so gegen

diese Schwarmgeister nur Eine Wiederkunft Christi am Ende und zum Ende der Welt.[1])

3. Allein so berechtigt das altprotestantische Dogma auf der einen Seite zur Verwerfung eines fleischlichen Chiliasmus auch war, so war gleichwohl die völlige Beseitigung des Chiliasmus überhaupt auf der eigenen Basis der Kirchenlehre eine Inconsequenz, da derselbe hier ein Moment der Berechtigung hat, und zwar sowohl in formeller als in materieller Hinsicht. In formeller Hinsicht, weil er wirklich Schriftlehre ist. In materieller, weil das Reich Gottes die Welt nicht nur zu seiner negativen sondern auch zu seiner positiven Voraussetzung hat, nicht in einer abstracten Verneinung sondern in einer positiven Verklärung derselben, und nur in diesem Sinn in einer Aufhebung derselben als Welt besteht. Drückt nun das Weltende, als Aufhebung der Welt zum Reich Gottes, dieses Doppelverhältniss wesentlich nach der negativen Seite aus: so hält der Chiliasmus das richtige Gegengewicht, indem er diess Doppelverhältniss wesentlich nach der positiven Seite festhält: das Reich Gottes behält doch zu seinem Boden die Welt. Aber freilich muss die negative Seite mit aufgenommen sein: nicht die Welt als Welt, sondern die von Christo beherrschte, d. h. von seinem Geist verklärte Welt. Nur ein Chiliasmus, der diess letztere Moment weglässt, ist *opinio judaica* und kann als *chiliasmus crassus* mit Recht verworfen werden: ein Chiliasmus dagegen, der beide Momente miteinander verbindet, ist auf dem Boden des kirchlichen Dogma's als Schriftlehre und als innere Consequenz wohl berechtigt. Daher wurde denn auch der Chiliasmus von Zeit zu Zeit immer wieder, wenn auch nur schüchtern, erneuert, bis die neuere „schriftgläubige" Theologie sich ermannt hat, seine exegetische und dogmatische Berechtigung entschiedener anzuerkennen und ihn wieder in das System der christlichen Glaubenslehre aufzunehmen. Die im § angegebene Form ist die, in welcher sich diese Lehre consequent ergänzend in die alte Kirchenlehre einfügt; — während freilich Viele hier anfangen sofort auf eigene Rechnung apokalyptisch und modern zugleich weiter zu phantasiren.[2])

§ 556. Am Ende jedenfalls — sei's nun dass dieses gleich mit der Parusie Christi, sei's dass es erst mit einem dann beginnenden temporären Reich Christi auf Erden eintrete — findet eine allgemeine Auferstehung aller Todten durch die lebendigmachende Kraft Christi statt: alle Menschenseelen vereinigen sich wieder mit

---

[1]) Aug. I, 17: damnant (Anabaptistas) et alios qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortoorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis (vgl. Quenst. b. Schmid S. 520). — II Helv. 11: damnamus judaica somnia, quod ante judicii diem aureum in terris sit futurum seculum et pii regna mundi occupaturi oppressis suis hostibus impiis.

[2]) Vgl. Ebrard, § 566 ff. Lange, pos. Dogm. § 154 ff. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2, S. 624 ff. — Dagegen Thomasius III, 2, S. 455 ff. — Martensen, § 581 f. schillert geistreich, wie übrigens fast durchgehends, — daher diese Dogmatik wohl auch so beliebt ist. — Vgl. auch Schenkel II, S. 1195.

ihrem frühern Leibe; so nämlich, dass dieser der Substanz nach derselbe Leib ist, aber ohne seinen ehemaligen Erdenstoff, das Fleisch, und darum auch ohne die Qualitäten des Fleisches, sondern umgewandelt zu einer solchen Qualität, die ihn für die endlose Fortdauer eines Zustandes vollendeter Seligkeit oder Verdammniss befähigt.

Von Anfang an zeigen die Symbole ein eigenthümliches Schwanken, doch mehr im Ausdruck als im Sinn, zwischen Auferstehung des Leibes und Auferstehung des Fleisches.[1]) Correct ausgedrückt ist die Meinung der Kirchenlehre die: der substanziell gleiche Leib (*corpus*, *σῶμα*) wird auferstehn und mit seiner alten Seele wieder vereinigt werden, aber nun aus einem Stoff bestehend, der nicht mehr der von der Sünde unabtrennbare alte Erdenstoff, das Fleisch (*caro*, *σάρξ*) ist. Das, was an dem Leib, der gegenwärtig zu seinem Subsistenzstoff das Fleisch hat, die Substanz, das sich gleich bleibende ist, das wird auferstehn; der Fleischesstoff aber, und zwar nicht bloss die ja auch jetzt schon in stetem Stoffwechsel begriffenen Stofftheile sondern der Fleischesstoff überhaupt, nicht. Die unwillkürlich immer wiederkehrende Incorrectheit der dogmatischen Ausdrucksweise von einer *substantia carnis* hat freilich einen tiefern innern Grund, nämlich in der Schwierigkeit (um noch nicht zu sagen Unmöglichkeit), die Substanz des Leibes rein abstrahirt von seinem Subsistenzstoff, und daher die substanzielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen ohne substanzielle Identität zugleich seines Subsistenzstoffes, des Fleisches überhaupt, in logische Kategorien zu fassen. Allein auch hier haben wir nicht zu fragen, was wirklich denkbar sei, sondern nur, was die Kirchenlehre von ihren Voraussetzungen aus lehren müsse. Nur darum, weil ihr diess selbst schwer gefallen ist — nicht aus Mangel an Glauben, sondern rein wegen der logischen Schwierigkeit — drückt sie sich nicht ganz correct aus, in welchem Fall wir berechtigt sind sie in ihrem eigenen Sinn zu corrigiren.

---

[1]) Das Symbolum Nicænum hat den allgemeinsten Ausdruck: resurrectio mortuorum. Das Athanasianum sagt correct: ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Ueber den hingegen incorrecten Ausdruck des Symb. Apostolicum, resurrectio carnis, erklärt sich der Cat. maj. p. 501 ganz richtig: quod autem hic ponitur (carnis, des Fleisches) ne hoc quidem valde apte et bene lingua nostra vernacula expressum est. Etenim carnem audientes non ulterius cogitamus quam de macello. Verum recte et genuine loquendo germanice diceremus Auferstehung des Leibes oder Leichnams, h. e. corporis resurrectionem. Attamen res est momenti non magni, dummodo verborum sensum recte percipiamus. — Und Luther hat es denn auch in der That mit seiner Phantasie nicht immer dogmatisch genau damit genommen. — Auch die Form. Conc. p. 649 drückt sich bei Anlass der Erbsünde nicht ganz exact, oder denn mit einer sehr leicht missverständlichen Brevіloquenz über die Auferstehung aus: quod hujus nostræ carnis, quam circumferimus, substantia (sed tamen a peccato mundata) sit resurrectura. — II Helv. c. 26 folgert aus der zu erwartenden Auferstehung corporum, dass dieselben auf diess hin auch honeste zu bestatten seien. Cat. Heid. 57: hæc quoque caro mea potentia Christi excitata rursus animæ meæ unietur et glorioso Christi corpori conformabitur. Scot. 25. Belg. 37. — Vgl. von Modernen Thomasius III, 2. § 89.

2. Immer aber sind diese Strafen intensiv und extensiv **unendlich**. Diese allein consequente Endanschauung hatte die Kirchenlehre zwar nicht für das ewige Leben, wohl aber für die Höllenstrafen nöthig ausdrücklich festzuhalten gegenüber der immer wieder auftauchenden Vorstellung von einer **Wiederbringung aller Dinge**.[1])

§ 561. Die dogmatischen Hauptpunkte der consequenten kirchlichen Eschatologie sind: 1) der Vollendungszustand der Ewigkeit ist für alle Menschen durch den **Glauben an Christum** in der Zeit bedingt und wird für die ganze Menschheit durch einen **persönlichen** Act Christi vermittelt und herbeigeführt. 2) Der Vollendungszustand aller **Einzelnen** tritt zugleich mit dem der **Kirche** Christi in ihrer Gesammtheit ein. 3) Die Zustände der Seligkeit und Verdammniss sind **absolut**, intensiv nnd extensiv; sowohl dem **Umfang** nach: sie umfassen den ganzen Menschen nach Leib und Seele; als der **Zeitdauer** nach: sie sind endlos und unveränderlich. 4) In diesem ewigen Doppelende der **sittlichen** Welt ist der ewige Endzweck der Weltschöpfung überhaupt erfüllt: **allseitige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes**; denn diese offenbart sich negativ darin, dass Gott alles, was nicht aus ihm ist, als schlechthin von ihm ausgeschlossen darstellt; positiv aber darin, dass er alles, was aus ihm ist, auch als absolute Liebe mit seinem absoluten ewigen Leben erfüllt, und so als **Gerechtigkeit** und **Liebe Alles in Allen** ist.

[1]) **Aug.** I, 17: damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem pœnarum futuram esse. — II **Helv.** 11: increduli vero vel impii descendent cum dæmonibus ad tartara, in sempiternum arsuri, atque ex tormentis nunquam liberandi. „**Lasciate ogni speranza che vi entrate.**“

Dritter, kritisch-speculativer Theil.

Einleitung.

§ 562. Der **historische** Theil hat den positiven Stoff der Dogmatik in seiner geschichtlich ausgeprägten Systematik dargestellt; dieser ist nun nach dem im **principiellen** Theil aus seinem allgemeinen Wesen entwickelten Formalprincip zum wissenschaftlichen System der christlichen Glaubenslehre **kritisch-speculativ** zu verarbeiten.

§ 563. Nachdem der bloss **historisch-dogmatischen** Kritik des Dogma's ein Genüge geschehn ist durch die objective Darlegung der innern Consequenz der Kirchenlehre, innerhalb welcher alle einzelnen Dogmen und confessionellen Differenzirungen derselben nur nach dem Maassstab dieser Consequenz gemessen wurden, — ist nun die nächste Aufgabe für eine wirklich wissenschaftliche Dogmatik die Durchführung der vollständigen **Verstandeskritik** an der **Form** des kirchlichen Dogma's, und zwar nach keinem andern Maassstab als nach dem des autonomen Denkens (§ 92).

§ 564. Die Darstellung der Kirchenlehre hat uns nämlich, zur Begründung dieser Nothwendigkeit, den vollständigen geschichtlichen Beleg für das geliefert, was uns schon principiell aus dem Wesen der Religion indicirt war:

1) Das theoretische Moment im religiösen Glauben bewegt sich naturgemäss durchweg in der psychologischen Form der **Vorstellung**, wo nicht das specifisch andere Interesse der wissenschaftlichen Erkenntniss zu einer Verstandeskritik derselben treibt (§ 53 ff.).

2) Hiezu hätte das Denken nun zwar auf jedem Punkt Ursache gehabt, da jede religiöse Vorstellung als abstract sinnliche Anschauung einer geistigen Idee einen Verstandeswiderspruch in sich schliesst, der um so stärker hervortritt, je geistiger im Kern die in der Vorstellung angeschaute Idee ist, und je vollständiger das Bewusstsein diese Idee in der Vorstellung ausprägen will.

3) Allein der christliche Glaube, indem er in der Ausbildung seines Dogma's sich von seinem Princip und Inhalt Rechenschaft gab, hat diess naturgemäss nur im Interesse seines religiösen Selbstbewusstseins gethan; darum hatte der Verstand bei der dogmatischen Arbeit der Kirchenlehre durchweg nur die Aufgabe, in diesem religiösen Interesse das positiv in bestimmter geschichtlicher Form gegebene christliche Princip in dem ebenfalls geschichtlich gegebenen, von ihm vorgefundenen und aufgenommenen Vorstellungsmaterial formal consequent auszuprägen; wobei sich durch die ganze Dogmengeschichte hindurch gezeigt hat, dass in jedem einzelnen Fall die vom selbständigen Verstandesinteresse geleitete und bestimmte Lehrfassung das Dogma sofort von seinem Problem weg auf häretische Abwege führte.

§ 565. Daher hat die Ausbildung der Kirchenlehre, je geistiger in seinem innersten Wesen ihr Stoff, das christliche Princip, und damit ihr Problem war und je consequenter, d. h. je orthodoxer im historischen Sinn, sie diesen geistigen Stoff in dem geschichtlich gegebenen Vorstellungsmaterial ausgeprägt hat, — um so mehr auch zugleich den Stoff für die Kritik des Verstandes aufgehäuft.

1. Das bekannte Paradoxon Tertullian's, *quo absurdius, eo certius*, so gefährlich es als Paradoxon ist, weil es sich dem Unfug der tollsten Ausdeutung und Ausbeutung blossstellt, enthält doch, recht verstanden, ganz einfach und natürlich einen richtigen Kanon für die dogmatische Kritik. Wenn eine Idee in einer ihrem innersten Wesen widersprechenden Form gefasst wird, wenn ein Geistiges nicht nur in sinnlichem Bild angeschaut, sondern selbst zu sinnlicher Form ausgeprägt werden soll: so kommt mit mathematischer Nothwendigkeit diese Form um so widerspruchsvoller heraus, je vollständiger der Inhalt jener Idee sich darin zum Ausdruck gebracht hat. Je vollständiger die christliche Idee wahrer Geistigkeit der Religion in den Vorstellungsformen des sinnlichen Menschen zum dogmatischen Ausdruck kam, desto widersprechender für den Verstand kam auch die Form des Dogma's heraus, was der Glaube dann auch ganz gern als die „Uebervernünftigkeit" desselben zugestand.

2. Nicht minder bekannt, anrüchig und doch ebenfalls wahr ist ein anderes Paradoxon, das von Spinoza, dass der Glaube nicht *vera* sondern *pia dogmata* bedürfe und verlange. Auch dieses Paradoxon ist in dem Sinn wahr: dass es sich für den Glauben bei seinem Ausdruck im Dogma in erster Linie nur um den religiösen Gehalt handelt; um die adäquate Gedankenform desselben aber erst in zweiter, weil diess nur im theoretischen Interesse des Verstandes, nicht aber direct des Glaubens selbst.

3. Allein das protestantische Princip verlangt, dass die *pia dogmata*, der Ausdruck der christlichen Glaubenswahrheit, auch in *vera dogmata* gefasst, zum reinen Gedankenausdruck ihres religiösen Inhaltes gebracht werden. Ebendadurch wird dann auch von selbst vom *verum* das *absurdum* abgestreift, da dieses doch nur in der für die Wahrheit des geistigen Inhaltes von vornherein nicht ausreichenden Form der sinnlichen Vorstellung beruhte.

§ 566. Der Verstand muss aber das dem Geist immanente Recht autonomer Prüfung seiner Vorstellungen früher oder später unabweislich an jedem Inhalt des geistigen Lebens, auch des religiösen, geltend machen. Wenn er es dem kirchlichen Dogma gegenüber thut, so kommt es jedoch mit Nothwendigkeit zunächst zu einem feindseligen Zusammenstoss zwischen Verstand und positiv fixirtem religiösem Glauben. Einerseits nämlich hat in jeder religiösen Gemeinschaft ihr geschichtlich in ihrer eigenen Entwicklung sich entfaltendes und von ihr selbst formulirtes Dogma für das gläubige Bewusstsein ihrer Glieder sich nicht nur zur historisch normativen Autorität sondern, durch die natürliche Identification mit der göttlichen Offenbarungswahrheit selbst, zur absoluten Autorität fixirt: so dass der Glaube jede autonome Verstandesprüfung von vornherein als einen Angriff des Unglaubens auf etwas ihm unantastbar Heiliges empfindet und aufnimmt. Andrerseits aber vollzieht auch der von der unmittelbaren Autorität des Dogma's sich emancipirende Verstand dieselbe Identification der jeweiligen Form des Dogma's mit der in ihr nach einem Ausdruck suchenden religiösen Idee, nur im entgegengesetzten Sinn: er greift mit der erstern zugleich auch die letztere an und verwirft mit dem jeweiligen Dogma auch den religiösen Glauben, der auf geschichtlichem Weg dazu gekommen war, sich in jenem auszudrücken.

§ 567. Erst das Princip des Protestantismus, das Princip des Protestes gegen die absolute Fixirung einer menschlichen Glaubensnorm und der stetigen Zurückführung des menschlichen Glaubens auf

seinen göttlichen Grund, erhebt innerhalb der religiösen Gemeinschaft und im positiven Interesse ihrer Glaubens-läuterung und förderung die Autonomie des Denkens für die Glaubenserkenntniss, auch der historischen Autorität des Dogma's dieser Gemeinschaft gegenüber, zum Selbstbewusstsein ihrer Berechtigung und macht der dogmatischen Wissenschaft einer wahrhaft protestantisch sein wollenden Kirchengemeinschaft die consequente Durchführung dieses Rechtes zur Pflicht, durch deren Erfüllung sie das Interesse des religiösen Glaubens derselben zugleich mit dem der Wissenschaft zu fördern sich bewusst ist.

§ 568. Wenn der Geist dieses protestantische Recht des autonomen Denkens dem geschichtlichen Dogma der Kirche gegenüber auszuüben beginnt, drängt sich ihm allerdings als die erste Arbeit die Auflösung der geschichtlich gegebenen Vorstellungsform des Dogma's aus den § 564 f. angegebenen Gründen auf. Allein dieser Process der Auflösung der historisch mit der Kirche gewordenen Form des Dogma's ist nur die nothwendige negative Voraussetzung für die im protestantischen Princip geforderte positive Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft, den religiösen Inhalt des Dogma's, der bei der kritischen Auflösung desselben als ein ebendamit für das Denken noch nicht gelöstes religiöses Problem zurückbleibt, nun durch autonomes Denken in seine adäquate Gedankenform auszuprägen, und so das Glaubensbewusstsein zur Freiheit des vollen, seinen Glaubensinhalt auch denkend durchschauenden wissenschaftlichen Selbstbewusstseins zu erheben.

§ 569. Darum hat die Aufgabe der protestantisch-wissenschaftlichen Verarbeitung des christlichen Glaubens ihrem positiv gegebenen Stoff, dem kirchlichen Dogma, gegenüber drei Momente: 1) das der negativen Kritik — gegenüber jeder noch mit Verstandeswidersprüchen behafteten Bewusstseinsform des Dogma's; 2) das der speculativen Entwicklung — gegenüber der religiösen Substanz des Dogma's; 3) das der historischen Würdigung — gegenüber dem Dogma in seinem jeweiligen historischen Werth und seiner Bedeutung in einer bestimmten Zeit und Kirche. —

Alle diese drei Momente sind vollständig durchzuführen, und nur die einheitliche vollständige Durchführung derselben ist die

wirkliche Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe einer wahrhaft protestantischen Dogmatik.

Das erste Moment, für sich allein durchgeführt, liefe auf eine blosse Negation, das zweite auf eine blosse aprioristische Construction, das dritte auf eine blosse scholastische Restauration des kirchlichen Dogma's hinaus.

570. Das erste Moment, das kritische, ist die Durchführung der Verstandeskritik an dem geschichtlich gegebenen Dogma, welche erst mit der Auflösung der ganzen Vorstellungsform desselben wirklich erfüllt ist. So lange jedoch dieser Process, durch den sich die Autonomie des Denkens an der geschichtlich gegebenen Form des Dogma's vollzieht, als die ganze Aufgabe, die das Denken dem Dogma gegenüber habe, aufgefasst wird, ist er zugleich eine allmälige Entleerung des Dogma's auch von seinem Inhalt und mündet zuletzt in eine vollständige Negation desselben nach Form und Inhalt aus.

Die theoretische Läuterung, resp. Aufhebung von Glaubensvorstellungen ist unmittelbar nicht ein religiöses Interesse des Glaubens, sondern ein theoretisches des Verstandes. Der Glaube selbst wird immer nur mittelbar durch praktische Consequenzen dazu veranlasst (§ 54. 87). Daher ist es natürlich, dass die Kritik eher von solchen angeregt und betrieben wird, bei denen auch persönlich, nach ihrer individuellen Geistesart, Sinn und Interesse des Verstandes das unmittelbar religiöse Interesse und damit auch das specifisch theologische Verständniss überwiegt. Man merkt es solcher Kritik dann auch bald genug an, wie wenig Verständniss sie oft bei allem Scharfsinn im Grunde für das hat, um was es sich eigentlich handelt. Gleichwohl aber muss man ihr, wie weit sie gegen die Form Recht hat, ihr auch diess Recht anerkennen und gelten lassen. Gerade ein Verstand von weniger unmittelbar religiösem Sinn wird wenigstens die formalen Blössen und Verstandeswidersprüche an religiösen Lehren scharfsinniger entdecken und unbarmherziger aufdecken, als jemand, dem immer unmittelbar das praktisch religiöse Interesse dabei voransteht. Denn dieser drückt eher ein Auge zu und giebt sich mit der Berufung auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zufrieden. Die menschlichen Einseitigkeiten sind in allen Stücken zur gegenseitigen Ergänzung da, und dienen damit unwillkürlich zur gemeinsamen Förderung.

§ 571. Weil aber der religiöse Glaube den Inhalt seiner Glaubenslehren nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu entleeren und schliesslich überhaupt aufzugeben: so macht die Glaubenswissenschaft, wenn sie einmal den kritischen Stachel fühlt und sich seiner nicht länger erwehren kann, aber so lang sie sich ihrer protestan-

tischen Aufgabe noch nicht in ihrem ganzen Umfang klar bewusst ist, auf jedem Stadium der nothgedrungenen Auflösung des altkirchlichen Dogma's immer auf's neue zurückhaltende Vermittlungsversuche, welche das für sie aufgedeckte Unhaltbare an den einzelnen kirchlichen Vorstellungen zu corrigiren und dadurch für das Ganze der Glaubenslehre unschädlich zu machen sich bemühn, aber ohne mit ungetheilter und rückhaltloser Energie des theoretischen Wahrheitsinteresses erst dem Schaden auf den Grund zu gehn und ohne in letzter Instanz den allgemeinen Boden der Vorstellung, in dem schliesslich alle jene Widersprüche des kirchlichen Dogma's wurzeln, aufzugeben. Die neuere Dogmengeschichte ist wesentlich eine Geschichte solcher Vermittlungsversuche. Die wissenschaftliche Dogmatik hat die Verstandeskritik auch an ihnen durchzuführen.

1. Vermittlungstheologie stellt sich ganz natürlich überall da ein, wo auf der einen Seite so viel allgemeine, von unmittelbarer Glaubensautorität emancipirte Bildung vorhanden ist, dass der Unterschied zwischen dem jeweiligen wissenschaftlichen Bewusstsein und dem, aus welchem das kirchliche Dogma naturwüchsig seine Form erhalten hat, sich unabweislich fühlbar macht, — auf der andern Seite aber auch so viel religiöser Sinn und historisch-theologische Bildung, dass man in eine bloss rationalistische Verneinung der Dogmen auch nicht einstimmen kann und mag, weil man fühlt, dass hinter all dem, auch wenn man es nicht direct widerlegen kann, immer noch ein unberührter Kern bleibe, den man dann in unbestimmterer allgemeiner Weise festhält. Für's kirchliche Leben ist eine solche theologische Mittelpartei, die sich übrigens nach der verschiedenen Zeitströmung unendlich verschieden nüancirt, zu allen Zeiten sehr nothwendig und heilsam. Allein in der Wissenschaft reicht sie nicht aus, um die Risse und Schäden, die aus dem Widerspruch zwischen alten Glaubensformen und den modernen Anforderungen an die Wissenschaft hervorgehn, zu heilen. Wenn sie dann aber — wie oft genug geschieht — im Gefühl der Ueberlegenheit an Sinn und Verständniss gegenüber einer bloss aufklärenden Kritik, aber zugleich auch im Gefühl der Verlegenheit den nüchternen Verstandeseinwendungen derselben gegenüber, diese ihre innere Schwäche und Verlegenheit hinter eine gewisse vornehme Zuversichtlichkeit in der Sprache verbirgt, die nüchtern kritischen Bedenken mit schillernden Phrasen beschwichtigend zudeckt, hier auf ein altes Kleid einen Lappen von neuem und dort auf ein neues einen Lappen von altem Tuch flickt: so erwahrt sich das evangelische Wort in vollem Masse auch hier, dass der Schaden schliesslich nur ärger wird. Das Gefühl der wissenschaftlichen Unsicherheit in allen letzten Fragen lähmt den ungetheilten Glauben an die Wahrheit und das rückhaltlose Streben nach derselben, ohne die doch alle Wissenschaft nur Schein und diplomatische Rednerei ist. Im halben Glauben an die wissenschaftliche Wahrheit aber wird auch der religiöse Glaube seine Stärkung nicht finden.

2. Die *Verstandeskritik* hat dem Dogma gegenüber nirgends *das letzte Wort*; aber ihr Wort muss sie vollständig haben, damit es zum letzten Wort kommen kann. Sie ist nur die negative Vorarbeit für die letzte positive Geistesarbeit der Wissenschaft am Dogma: aber sie ist die durchaus nothwendige Vorarbeit, von deren Gründlichkeit auch die Gründlichkeit jener mitbedingt ist. Wo nun aber dieses Bewusstsein von ihrer Stellung als blossem *Moment* der dogmatischen Gesammtaufgabe nicht klar vorhanden ist, da wird sie entweder nur halb und lahm und furchsam, oder dann anmassend und absprechend sein: wir werden sie an ihren Ort, wo sie hingehört und ihr Recht hat, ruhig sich bis auf ihr letztes Wort aussprechen lassen. Aber ihr letztes Wort ist auf keinem Punkt das letzte Wort überhaupt. Auch der Leser ist gebeten auf unserm nun folgenden Gang diess nie zu vergessen, dass die Verstandeskritik, die wir am Dogma bis auf den Grund vollziehn, nirgends das letzte Wort darüber sein soll, sondern überall nur die nothwendige Oeffnung des Weges, um das wahre letzte Wort zu finden. Wogegen aber der Verstand im Recht ist, dagegen soll er auch uneingeschränkt sein Recht behalten. Nur unter dieser Voraussetzung kann von wirklich stichhaltigen positiven wissenschaftlichen Resultaten die Rede sein.

§ 572. Das *zweite* Moment, das *speculative*, ist die philosophische Entwicklung des durch die Auflösung der *Vorstellungsform* des kirchlichen Dogma's von dieser abgelösten, aber zugleich als positives Problem daraus abstrahirten religiösen *Inhalts*, oder der *Idee* des Dogma's, in der ihr adäquaten Form des reinen *Gedankens*. —

Wird diess Moment, losgelöst vom historischen Stoff der christlichen Glaubenslehre, dem geschichtlich ausgebildeten Dogma, rein aus dem jeweiligen persönlichen Selbstbewusstsein heraus als speculative Glaubenslehre ausgeführt, so kommt eine abstract allgemeine Religionsphilosophie heraus, an der — wo es über die allgemeinen Principien hinausgeht — auf jedem Punkt die Unkenntniss oder das Ignoriren der Geschichte des christlichen Glaubens sich durch die vage Allgemeinheit des Inhalts gegenüber den im christlichen Dogma zum Ausdruck gekommenen religiösen Problemen rächt. — Nimmt dagegen eine sogenannte speculative Glaubenslehre nicht zugleich die vollständig durchgeführte Verstandeskritik des geschichtlichen Dogma's zu ihrer Voraussetzung, sondern fängt sie von vornherein an im concreten Stoff, sei's nun der Schrift- oder der Kirchenlehre, zu speculiren: so ist sie, wo nicht überhaupt inhaltlose Rednerei, im besten Fall Theosophie, die nicht selbst als Wissenschaft, sondern nur als Rohstoff für die Wissenschaft Werth hat.

§ 573. Das dritte Moment ist die erst auf Grund der Lösung der beiden andern Aufgaben mögliche freie, allseitig wahre und gerechte Würdigung der positiven Glaubenslehren nicht bloss in der Geschichte sondern auch für die kirchlichen Anforderungen und Bedürfnisse der Gegenwart, aus dem von der blossen Autorität emancipirten selbstgewonnenen Verständniss ihres substantiellen Inhalts und ihrer accidentiellen Form. Diess macht erst den wissenschaftlichen Theologen im Unterschied vom theologischen Laien, in wie ausser dem geistlichen Beruf, aus. Der Protestantismus aber bedarf für den geistlichen Beruf wissenschaftlich theologische Bildung, wenn er seinem Princip treu bleiben will.

§ 574. Der sachgemässe Gang, diese drei Momente der wissenschaftlichen Verarbeitung des positiven Dogma's vollständig und einheitlich durchzuführen, ist: durch die Kritik der kirchlichen Christologie und ihrer Postulate den Boden zu ebnen, um die Lehre vom christlichen Princip, die als positives Problem aus dieser Kritik resultirt, durch autonomes Denken zur wissenschaftlichen Gedankenform zu erheben. Die Dogmen, welche die Consequenzen des christlichen Princips zum Inhalt haben, sind dann direct ebenfalls als Consequenzen aus der gewonnenen Fassung des Princips abzuleiten, wobei die Kritik ihrer kirchlichen Form nur zur weitern Bestätigung der Nothwendigkeit dient, ihre Probleme von dem neugewonnenen Boden aus in adäquater Gedankenform zu lösen.

I.

Kritik des kirchlichen Dogma's vom christlichen Princip und seinen Postulaten.

§ 575. Wir vollziehn die Kritik, die sich vor der Hand keine andere Aufgabe setzt als den Maassstab der logischen Gesetze des verständigen Denkens an die Form des Dogma's zu legen, zuerst an der Christologie, als dem Centraldogma vom christlichen Princip, und untersuchen dann das in der Theologie und Anthropologie postulirte Material, in welchem sich das christliche Princip zur kirchlichen Christologie hat ausprägen müssen. —

Wir folgen dem Weg der innern Consequenz der Sache, wobei wir das Einschlagende von der in der Dogmengeschichte vorliegenden Kritik als historischen Zeugenbeleg benutzen.

1. Strauss[1]) nennt die subjective Kritik des Einzelnen ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten könne: die Kritik dagegen, welche sich im Lauf der Jahrhunderte objectiv vollziehe, einen brausenden Strom, gegen den alle Schleussen und Dämme nichts vermögen. So wahr diess ist, so kann man doch, unter einem andern Gesichtspunkt, die in der Dogmengeschichte historisch vorliegende Kritik die Summe der subjectiven Kritik Einzelner nennen, bei der es — wie immer in der Geschichte — im Einzelnen oft sehr subjectiv, zufällig, ungeordnet hergegangen ist: der eine fand diess, der andere das an einem Dogma auszusetzen; der griff es an der Spitze, der im Grunde an; die einen Gründe treffen wirklich in's Centrum, die andern streifen kaum den Rand. Objective Kritik dagegen ist in Wahrheit die, welche in der Sache selbst liegt und aus ihrer Natur hervorgeht. Allerdings vollzieht sich diese Kritik geschichtlich im Ganzen und Grossen in jener: diess ist die Vernunft in der Zufälligkeit der Geschichte; aber das entscheidende, zuletzt unwiderstehliche Gewicht liegt in dieser objectiven Vernunft der Sache und nicht in der immer wechselnden Stimme der Geschichte. Wir wollen hier die Kritik des kirchlichen Dogma's, wie sie mit innerer logischer Verstandesconsequenz aus der Form desselben hervorgetrieben wird.

[1]) Chr. Glaubensl. Vorrede, S. X.

in diesem ihrem innern, objectiv nothwendigen Gang verfolgen und darum überall auf das Wesentliche, Entscheidende concentriren. Für die geschichtlichen Belege können wir allerdings fast durchgängig einfach auf das Werk von Strauss verweisen, das mit meisterhafter Kunst all die in der Geschichte einzeln fliessenden Bächlein der Kritik in Ein Strombett vereinigt hat.

2. Neben Strauss werden wir vorzugsweise auch Schleiermacher anführen. Die Verstandeskritik, von den Socinianern herab bis auf die Rationalisten im engern Sinn, so unwiderleglich sie auch im Einzelnen sein mag, macht im Ganzen darum so wenig Eindruck, weil man ihr meist zu deutlich anspürt, wie sehr es dabei am Verständniss der tiefern Probleme fehlt, wie sehr sie nur an der äussern Form herumnagt und auch da oft gonug sich grobe Missverständnisse zu Schulden kommen lässt. Die Vermittlungstheologen der Gegenwart, die sich wieder eines tiefern Verständnisses rühmen, gehn auf diess hin gern leicht über die Verstandeseinwürfe des alten Rationalismus hinweg. Jedoch mit Unrecht; denn diese müssen doch zuerst ehrlich in's Reine gebracht sein, eh es zu einer erneuten positiven Erfassung kommen kann, die mehr als Schein und Phrase ist. Nun findet sich fast durchgängig die Quintessenz des Besten, Feinsten, Stichhaltigsten der rationalistischen Kritik bei Schleiermacher, dem doch niemand das Verständniss für die tiefern Probleme der Dogmatik, die noch hinter dieser Kritik liegen, absprechen wird. Schleiermacher bahnt sich eben den Weg zu seiner Lösung der dogmatischen Probleme durch diese hinwegräumende oder wenigstens bei Seite schiebende Kritik. Den Vielen gegenüber, die gern den grossen Namen Schleiermacher's brauchen, um die Art, wie sie rückschrittlich den Rationalismus in der Tiefe unter sich zurück lassen, zu decken, ist es wohl am Platz, auch die gern vergessenen rationalistischen Verdienste Schleiermacher's im Andenken zu erhalten.

3. Wenn wir bei der Durchführung der Verstandeskritik am kirchlichen Dogma dem innern Gang der Sache folgen, so wird uns dieser in der Regel den umgekehrten Weg von der geschichtlichen Ausbildung des Dogma's führen. Die letzte Spitze, welche die Consequenz des religiösen Problem's hervorgetrieben, wird vom Verstand, wenn er nur nach der logischen Denkbarkeit fragt, auch zuerst wieder umgebogen und abgebrochen. Diesen Gang weist im Ganzen und Grossen auch die Dogmengeschichte auf. — Und ebenso schliesst die innere Nothwendigkeit und Consequenz, die als Problem von Stadium zu Stadium vorwärts getrieben hat, zugleich die objective Kritik der einzelnen Stadien in der rückläufigen Bewegung in sich: wo der Geist in der Ausbildung des Dogma's nicht hatte stehn bleiben können, da kann er auch nicht stehn bleiben, wenn er später in der Auflösung desselben wieder eben dahin zurückkehrt. Wir werden daher oft einfach darauf verweisen können.

Erstes Kapitel.

Kritik der kirchlichen Christologie.

§ 576. Das Problem. — Das neue religiöse Princip, das als die Thatsache der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, hat seinen historisch primitiven Ausdruck in der Gottessohnschaft Jesu Christi. — In seiner Person die volle Selbstaufschliessung Gottes in der Menschheit und darin für die im factischen Sündenzwiespalt mit Gott lebende natürliche Menschheit die göttliche Aufhebung dieses Zwiespaltes, Versöhnung und Erlösung, — das ist die Idee dieses Princips, der Religion der Erlösung und Gotteskindschaft. Den vollen und reinen Ausdruck für diese Idee zu finden, war das Problem für das Dogma der Christologie: und zwar das erstere, was in der Person Jesu Christi sich geoffenbart, für das Dogma von der Person Christi; das zweite, was dadurch für die natürliche Menschheit aufgeschlossen und vermittelt ist, für das Dogma vom Werk Christi.

1. Kritik der Kirchenlehre von der Person Christi.

§ 577. Die allgemeine Form religiöser Anschauung, die dem christlichen Bewusstsein von vornherein geschichtlich gegeben war, um das in der religiösen Thatsache der Gottessohnschaft Jesu gestellte neue Problem darein zu fassen, ist die Vorstellung von Gottheit und Menschheit als zweierlei geistiger Wesen, die beide als Persönlichkeit subsistiren und dadurch einerseits im Verhältniss der Analogie, andrerseits aber durch die Grundbestimmung ihres Wesens — Absolutheit auf der einen, creatürlicher Endlichkeit auf der andern Seite — im Verhältniss des contradictorischen Gegensatzes in ihrer Wechselbeziehung stehn.

Mit denselben geschichtlich gegebenen Factoren des Bewusstseins, mit denen die Kirchenlehre in der dogmatischen Ausprägung ihrer Christologie gerechnet hat, um das in der religiösen Persönlichkeit Jesu thatsächlich gestellte Problem zu lösen, muss auch die Kritik des kirchlichen Resultates zunächst rechnen und darf, eh sie diess Geschäft vollendet hat, keine andern Factoren einmischen. Erst das Ergebniss dieser Prüfung führt sie weiter zur Prüfung des bei jener Arbeit vorausgesetzten und verwendeten Bewusstseinsmaterials.

§ 578. Die consequente Ausprägung des christologischen Problems in diesem Vorstellungsmaterial war die Kirchenlehre von dem Gottmenschen gewesen mit ihrer Zuspitzung in die Lehre von der *communicatio idiomatum*, und zwar diese vollendet zur vollständigen Kenosislehre (§ 340—377).

§ 579. Bei dem dabei vorausgesetzten Verhältniss von Gottheit und Menschheit, *natura divina* und *natura humana*, *Deus* und *homo*, ist nun aber nicht bloss die Kenosis und die lutherische *communicatio idiomatum*, sondern die *unitio* und *unio personalis* der Kirchenlehre überhaupt ein Widerspruch, an dem sich diese Lösung des Problems wieder aufhebt.

1. Die feststehende Voraussetzung für alle christologischen Aussagen muss die Einheit der Person sein, d. h. dass alles, was von dem Gottmenschen mag ausgesagt werden, ein und dasselbe in sich einheitliche Ich zum activen Subject haben soll.

2. Die Kritik der modernsten Ausbildung der Kenosislehre vollziehn die Vertreter der verschiedenen Nüancen derselben selbst in ihrer gegenseitigen Kritik. Von der dogmatischen Consequenz des Problems aus ist Gess (§ 377) gegen Thomasius (§ 376), Thomasius gegen Dorner (§ 375) im Recht. Von Seite der logischen Denkbarkeit aus aber Thomasius vollständig gegen Gess, und Dorner gegen Thomasius. Ebenso heben im frühern Kenosisstreit (§ 372) die Kryptiker und die Kenotiker einander gegenseitig auf. Und wenn weiter zurück in der Hauptdifferenz zwischen lutherischer und reformirter Christologie beide einander den Rückfall in die alten Häresien vor der chalcedonensischen Entscheidung zum Vorwurf machen, so haben sie in der That beiderseits, wenn auch nicht der Form, so doch der Sache nach Recht. Die lutherische *communicatio idiomatum* innerhalb der Person Christi von Natur zu Natur hebt die wahre menschliche Natur dieser Person auf; die reformirte Vereinigung der *idiomata* beider Naturen nur in der Person dagegen die wirkliche Einheit dieser Person; denn das Ich einer Person ist nicht bloss ein Punkt, der allerdings für zwei Kreise, einen unendlichen und einen endlichen, dasselbe Centrum sein kann, sobald sie nur eben concentrisch sind.

3. **Ebrard** löst den Widerspruch in der **altreformirten** Dogmatik, dass zwischen dem weltregierenden Sohn Gottes in der Trinität und dem menschgewordenen Sohn Gottes, der die Ewigkeitsform nicht hat, doch eine persönliche Einheit zu denken sei, nach seiner Art mit leichter und kecker Hand.[1] Die Einheit der Person setze noch nicht Einheit des Bewusstseins voraus, — was er, um es annehmbarer zu machen, zu blosser Continuität des Bewusstseins abschwächt. Auch seien das ewige und das zeitliche Bewusstsein des Gottmenschen, jenes qua Gott, dieses qua Mensch, nicht zweierlei gleichzeitiges Bewusstsein, da die Ewigkeit zur Zeit in gar keinem zeitlichen Verhältniss stehe. Hier wird wieder einmal plötzlich der rein gefasste Begriff der Ewigkeit ganz mal-à-propos vorgeschoben, wo allerdings der vorstellungsmässige Begriff derselben als einer zugleich extensiv unendlichen, sich selbstgleichen Zeitdauer, welche das endlich-zeitliche umschliesst, in erster Linie in Betracht und Anwendung kommt. „Der ewige weltregierende Sohn Gottes bestimmt sich im ewigen Präsens seines Seins, worin er den ganzen Zeitlauf überschaut, dazu, in diesem Zeitlauf von dem und dem Punkt an als menschliches, menschlich bewusstes und menschlich wahlfreies Individuum zu existiren", — das ist eine Phrase von, man darf wohl sagen, unverschämtem Aberwitz. **Ebrard** endet auch seine Erörterung damit: für unsre Vorstellung bleibe diess Mysterium der Vermählung des ewigen Bewusstseins mit dem zeitlich menschlichen eines der Räthsel, die wir erst im Jenseits klar schauen werden; es sei diess ebenso natürlich wie bei der Trinität, nichts als ein neuer Beweis, dass das Christenthum **über**, nicht **unter** dem menschlichen Verstand stehe. — Damit weiss der Verstand, der hier das Wort hat, wie er mit diesem Mysterium dran ist. Was er selbst hinter der Auflösung der Vorstellungsform desselben nicht zu schauen, aber zu **denken** haben wird, das wird sich später ergeben.

4. Keck und zugleich naiv genug hatte **Ebrard** gesagt, von zwei Naturen als zwei „Stücken" könne ja beim Gottmenschen keine Rede sein. Allerdings kann von einer so componirten Person eigentlich keine Rede sein; allein in der Kirchenlehre ist nun einmal gerade davon die Rede, wenn man sich nur nicht von dem absichtlich grob gewählten Ausdruck „Stücke" düpiren lässt. Der weltregierende Logos sei nicht die eine Natur und der Mensch Jesus die andere; sondern der menschgewordene Sohn Gottes Jesus besitze beide Naturen. Wohl! aber nur so, dass er als der Logos die göttliche und als Jesus die menschliche Natur besitzt und als beides Eine Person sein soll, während die göttliche und die menschliche Natur wie *infinitum* und *finitum* einander gegenüberstehn. Dass die beiden Naturen in der Kirchenlehre nur Abstracta seien, ist ein leeres Sophisma. Sie sind für sich gedacht, der persönlichen Subsistenz gegenüber, in der sie concret existiren, allerdings Abstracta; aber als diess existiren sie nicht; sie existiren nur als göttliche und als menschliche Persönlichkeit, und an der Person sind sie die concrete Grundbestimmtheit des Ich-seins derselben und nicht ein blosser „Proprietätencomplex", zu dem beliebig bei einer Person zum eigenen noch ein andrer (eine andere Natur als seine eigene) hinzukommen könnte. Aber selbst als

---

[1] Chr. Dogm. II, § 393 f.

blosser Proprietätencomplex könnten zwei Naturen, wenn diese sich so zu einander verhalten wie in der Kirchenlehre die göttliche und die menschliche Natur, nicht in einer Person beisammen sein, welche actives Subject der einen und actives Subject der andern, und doch nur ein Subject wäre. Es bleibt immer eine Natur, deren Person das Ich des Gottmenschen ist, und dieses Ich erhält zu dem, was es selbst substanziell seiner Natur nach ist, noch das hinzu, was sonst die andere Natur ausmacht. Das hat auch die Kirchenlehre auf allen Stadien indirect eingestanden, wenn sie, vom ewigen Ich der göttlichen Natur ausgehend, dieses immer einen nur unpersönlichen Menschenkeim sich enhypostasiren liess. — Damit fällt die kirchliche Lösung des Problems, beide Naturen in persönlicher Einheit zu fassen, wieder auseinander. Zunächst bleibt nun aber übrig: man geht entweder von der göttlichen oder von der menschlichen Natur der Person aus und sieht dann, was dabei für die andere Natur sich ergebe.

§ 580. Wird die Gottheit der Person festgehalten: so reducirt sich die von ihr in die Einheit ihrer Person aufgenommene Menschheit nicht nur Stück um Stück auf eine blosse menschliche Erscheinungsform, sondern löst sich geradezu in blossen Schein auf.

1. Wir werden hier zwingend denselben Weg rückwärts geführt, den die Kirchenlehre in ihrer Ausbildung vorwärts gegangen ist. Ist das Ich, d. h. das Subject des *actus purus* des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung Subject der göttlichen Natur, d. h. göttlicher Geist: so ist es als diess nicht zugleich auch menschlicher Geist, sondern an der Stelle desselben; d. h. in dieser Person, die ihrer Erscheinung nach ein Mensch ist, ist das Ich vielmehr göttlicher und nicht menschlicher Geist. Der grössere Kreis kann den kleinern concentrischen Kreis wohl mit einem Centrum in sich befassen, aber er selbst kann nicht zugleich als der grössere und als der kleinere existiren. Wir sind damit auf Apollinaris (§ 356) zurückgedrängt. Was die orthodoxen Väter gegen ihn vorbrachten, hat nur in der Consequenz des Problems sein Gewicht, aber vor dem Verstand keinen Halt.

2. Damit ist die *natura humana* auf das leibliche Leben, den Leib mit dessen organisirender Seele reducirt. Allein der Leib ist nicht ein neutrales Gefäss, das verschiedene geistige Wesen in sich beherbergen könnte, jetzt einen menschlichen und jetzt einen göttlichen Geist. Ist die *natura humana* eine in sich einheitliche, so liegt die Potenz zum Geist schon in der Seele, und der Leib bildet dafür die wesentliche Naturvoraussetzung. Wohnt ein anderes Ich, ein Ich göttlicher Natur, in der Erscheinungsform menschlichen Daseins: so ist diese in der That nur eine ihm äusserliche Form, Gewand, Einkleidung. Und wenn die Natur dieses Ich zu der, deren Erscheinungsform es annimmt, sich so verhält, wie in der Kirchenlehre die göttliche zur menschlichen: so ist die menschliche Erscheinungsform in Wahrheit nur Schein, der überall durchbrochen wird, wo die göttliche Person sich als solche manifestirt. So kommen wir bis auf die johanneische Formel zurück, die den Ausgang für die Kirchenlehre gebildet hat: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, und müssen

sie für doketisch erklären: ist das Ich, das als der Mensch Jesus erscheint, wirklich der Logos, ein Subject göttlicher Natur, so ist es in dieser seiner menschlichen Erscheinung doch nicht wirklicher Mensch. Ein Ich, das als solches, persönlich, schon vor seiner Erscheinung in der Welt präexistirt hat, das ein göttliches Selbstbewusstsein davon besitzt, ist nicht ein Mensch; sondern es erscheint nur, wie weit es ihm beliebt, als Mensch. Und so verhält es sich in der That mit der Person Jesu des vierten Evangeliums. Wenn man aber aus diesem johanneischen Jesus einen Menschen macht, der sich des ewigen göttlichen Wesens, des Logos als göttlichen Vernunftprincips, als der wahren Substanz seines wahrhaft menschlichen Wesens bewusst ist: so lässt sich das schon eher hören; nur ist es nicht mehr der johanneische Jesus.

§ 581. Soll aber die Menschheit am Gottmenschen nicht Schein, sondern Wirklichkeit sein: so muss auch seine Person ein Ich der menschlichen Natur sein, und seine göttliche Natur reducirt sich zunächst auf eine Ausstattung dieses Menschen mit göttlichen Eigenschaften, die seiner menschlichen Natur nicht angehören, sondern — und zwar als contradictorisch ihr entgegengesetzte — zu ihr hinzukommen. Aber auch diess hebt das wahre Mensch-sein der Person auf, wird also von diesem aus noch weiter reducirt auf eine bloss uneigentlich zur Göttlichkeit gesteigerte Menschheit.

1. Die Kirchenlehre hat immer die wahre Menschheit Christi behauptet und den Doketismus verworfen; aber indem sie vom Gott-sein seines Ich ausging, sie in der That nur behaupten können. Diess gesteht auch die neuere Dogmatik fast allgemein zu und anerkennt die Nothwendigkeit einer weitern Ausbildung oder einer Correctur der alten Kirchenlehre. Die Ausbildung derselben zur vollständigen Kenosis des ewigen Sohnes, durch die dieser erst wirklicher Mensch werde, haben wir in ihrer Monstrosität bereits kennen gelernt. Die Correctur aber der Lehre vom Gottmenschen, Christum als wirklichen wahren Menschen zu fassen, wird in der Regel mit mehr Emphase angekündigt, als mit Consequenz durchgeführt.

2. Ist das Ich Jesu ein menschliches, Subject der menschlichen Natur, dann ist es nicht zugleich Subject göttlicher Natur; und was man ihm von Gottheit zuschreibt, kann nicht mehr seine eigene göttliche Natur sein, sondern nur ein Ausgestattet-sein des Menschen mit allen oder einigen Eigenschaften, welche essentiell zur göttlichen Natur gehören, bei ihm aber zu seiner menschlichen hinzukommen. Es hilft nichts, zu sagen: die göttliche Natur sei ja der menschlichen nicht heterogen, da ja diese zu ihrem Ebenbild geschaffen und zur Liebegemeinschaft mit ihr bestimmt sei, so dass also das Menschliche an-sich göttlich sei, und damit der wahre Mensch gerade das Göttliche als das wahrhaft Menschliche habe. Denn das, was der menschlichen Natur zufolge dieser substanziellen Wesensübereinstimmung mit Gott zukommt, das Geist-sein, ist allerdings göttlich und menschlich zugleich, und in sofern gott-menschlich; aber nur in derjenigen Bestimmtheit, wie es in contra-

dictorischem Gegensatz zum Wesen Gottes als Gottes steht, ist es Bestimmtheit eines menschlichen, und nur in der entgegengesetzten die Eigenschaft eines göttlichen Ichs; nur als endlich sind die Bestimmungen des Geistseins menschlich, als absolut dagegen göttlich. Werden sie daher so, wie sie göttliche sind, einem menschlichen Subject zugetheilt: so kommen sie diesem als etwas ihm Heterogenes zu, als etwas, das nicht bloss über das natürlich Menschliche, sondern über die menschliche Natur hinaus liegt.

3. Aber auch diess ist ein Widerspruch: die Eigenschaften hängen einem Subject nicht äusserlich an, sondern sind nur die Aeusserungsweise seines Wesens. Wenn daher einem wirklich menschlichen Subject göttliche Eigenschaften beigelegt werden, so können es doch nur uneigentliche, approximativ gottähnliche sein, die aber in Wahrheit essentiell menschliche sind und bleiben. Bei dem hier überall vorausgesetzten Verhältniss von göttlicher und menschlicher Natur bleibt der Mensch Jesus Christus bei aller ihm beigelegten Göttlichkeit im allgemeinen Verhältniss des Wesensgegensatz aller Menschen zu Gott, — und das christologische Problem persönlicher Einheit göttlichen und menschlichen Wesens ist nicht gelöst.

§ 582. Auf das gleiche Resultat führt auch die Analyse der geschichtlich frühern physischen Fassung der Gottessohnschaft Jesu Christi (§ 242), welche die Kirchenlehre dann als Moment in ihre metaphysische aufgenommen hat (§ 363). Die Vorstellung einer vaterlosen Erzeugung des Menschen Jesus bloss aus einer menschlichen Mutter würde sein wahres Mensch-sein aufheben, da der Geschlechtsprocess nicht bloss eine accidentielle sondern die essentielle Bedingung für die Entstehung eines selbst wieder geschlechtlich bestimmten Individuums der menschlichen Natur und Gattung ist. Die Gründe für die Nothwendigkeit einer vaterlosen Erzeugung eines sündlosen Erlösers basiren — abgesehn noch von diesem dogmatischen Postulat — auf einer im Kern unwahren Auffassung des Verhältnisses von sinnlicher Natur und Sünde. —

Die Vorstellung der physischen Gottessohnschaft Jesu ist vielmehr nur eine mythologisirende Anschauung für die Idee der religiösen Gottessohnschaft (§ 241).

1. Dass die Art, wie die Kirchenlehre die Vorstellung von der physischen Gottessohnschaft Jesu mit dem Begriff einer metaphysischen combinirt hat, deren ursprünglichen Sinn völlig verändert, liegt auf der Hand. Nach dem ursprünglichen evangelischen Sinn entsteht durch dieselbe erst das Ich Jesu als ein von diesem Entstehen an menschliches; nach der kirchlichen Auffassung dagegen nimmt ein schon präexistirendes göttliches Ich zu seiner göttlichen Natur noch die menschliche an. Diess fällt nun unter das Vorige.

Allein auch die ursprüngliche physische Fassung hebt das wahre Mensch-sein Jesu auf. Diess ergiebt sich aus der Bedeutung der geschlechtlichen Erzeugung und wird vollends in's Licht gestellt durch die Gründe, mit denen man die vaterlose Erzeugung Jesu als dogmatisch nothwendig beweisen will.

2. Die geschlechtliche Zeugung ist nicht eine accidentielle Bedingung, unter der ein menschliches Individuum in's Daseln tritt; sondern sie ist die im Wesen des Verhältnisses von Gattung und Individuum begründete und darum innerlich nothwendige Bedingung dafür. Wie überall die wesentliche Bedingung sich in's Wesen des Bedingten übersetzt: so hat auch die geschlechtliche Zeugung zu ihrer nothwendigen Wirkung die individuelle Bestimmtheit, in der ein Mensch allein ein wahrer concreter Mensch, selbst wieder geschlechtlich bestimmtes Individuum der nur in der geschlechtlichen Differenzirung existirenden menschlichen Gattung ist, und nicht bloss ein abstractes unwirkliches Schema von Mensch, der personificirte Gattungsbegriff Mensch. Der ganze Mensch wird von Gott, der *causa absoluta*, durch die Vermittlung der natürlichen Zeugung geschaffen, aus dem Nicht-sein in's Dasein gerufen; es wird nicht bloss der Leib von den Eltern natürlich gezeugt, dann aber in andrer unmittelbarer Weise der Geist von Gott geschaffen und mit dem erzeugten Leibe vereinigt. Das ist eine abstract dualistische Vorstellung vom Menschen und eine abstract spiritualistische vom Geist.[1]) Sondern der Geist wird mit dem Leib erzeugt, — sofern nach der natürlichen Vermittlung des Eintritts in's reale Dasein gefragt wird; und der Leib wird mit dem Geiste geschaffen, — sofern nach der absoluten Ursache gefragt wird. Gezeugt wird, d. h. durch den Geschlechtsact natürlich bedingt tritt in's Dasein der Mensch als Individuum, als reale Einheit in sich: factisch zunächst als Keim eines organischen Individuums, aber mit der immanenten Potenz zum Geist. Dass dieser animale Keim diese Potenz der Entwicklung zum Geistesleben hat, weist rückwärts auf den absoluten Geist als den absoluten Grund des ganzen Processes. Das ist an der materialistischen Anschauung das Wahre, dass auch das Dasein des menschlichen Geistes natürlich vermittelt sei, und die Unwahrheit an der spiritualistischen, dass sie diess zwar für den Leib gelten lässt, nicht aber für den Geist, welchen sie dem Natürlichen noch extra durch unmittelbare Schöpfung hinzugefügt werden lässt. Umgekehrt besteht nun aber die Unwahrheit der materialistischen Anschauung darin, dass sie mit der endlichen Vermittlung die absolute *causa efficiens* verwechselt, und das Wahre an der spiritualistischen darin, dass sie hinter aller natürlichen Vermittlung auch noch nach jenem absoluten Grunde sucht. Beider gemeinsamer Fehler ist der aller Vorstellung, dass sie diese beiden Momente, die in jedem Punkte zusammen zu denken sind, vielmehr einander als coordinirte Gegensätze ausschliessend oder sich begränzend gegenüberstellen. Alles wird geschaffen durch Gott, als die Eine absolute Causalität; aber alle Schöpfung ist natürlich vermittelt, — und so auch die Schöpfung des Menschen durch die natürliche Zeugung.

---

[1]) Wie wenn z. B. Schenkel, chr. Dogm. II, S. 733, sagt: „die Vereinigung des Geistes mit dem beseelten Organismus ist ein Geheimniss.“ Ja, für ein Denken, das nicht denken, sondern nur sich vorstellen will.

3. Die einfache Berufung auf die göttliche Allmacht, die doch einen Menschen eben so gut ohne wie durch Vermittlung natürlicher Zeugung in's Dasein könne gerufen haben, lässt der Verstand weder hier noch anderwärts zu. Gott ist der letzte Grund für Alles; eben darum ist die Berufung auf ihn im einzelnen Fall entweder ein um seiner Selbstverständlichkeit und Allgemeingültigkeit willen nichtssagender Lückenbüsser für das Nichtwissen der natürlichen Causalität im fraglichen Fall; oder dann ist sie eine Leugnung des Causalitätsgesetzes für diesen Fall. Theologen lieben es, ihre Fachgenossen auf das bescheiden zurückhaltende Urtheil von Naturforschern, welche von der Sache doch mehr wissen, zu verweisen: im letzten Grund sei auch die Zeugung ein Geheimniss. Als ob der Naturforscher, der die natürliche Vermittlung der Naturprocesse zu erforschen hat, damit dem letzten Grund näher wäre; als ob die Frage, wie das Object der Naturwissenschaft, die natürliche Vermittlung, sich zum letzten Grunde verhalte, nicht eine Frage des reinen Denkens wäre, über die der Naturforscher als solcher nicht das geringste voraus, sondern auch nur als logischer Denker ein Urtheil hat.

4. Wenn aber die Berufung auf die Allmacht die vermittelnde Wendung nimmt, dass die in diesem einzelnen Fall allerdings aussergewöhnlich wirkende Allmacht doch eigentlich ebenfalls, nur in höherer Weise, natürlich vermittelt und nicht eine Durchbrechung der göttlichen Naturordnung sei, so sind das schwindelhafte Phrasen. Z. B.: Auch die Zeugung sei ja eine Vermittlung des Schöpferverhältnisses Gottes zum Menschen; nun werde aber diess Schöpferverhältniss nicht alterirt, wenn man bei der vaterlosen Erzeugung Jesu schon eine höhere Ordnung der Vermittlung annehme, — wie man das ja ohnehin beim ersten Menschen auch annehmen müsse.[1]) Was das erstere betrifft: so wird allerdings das Schöpferverhältniss, und zwar wesentlich, alterirt, wenn es aus einem natürlich vermittelten in ein unmittelbares übersetzt wird; denn nur ein solches findet in der biblischen Vorstellung von der vaterlosen Erzeugung Jesu durch den h. Geist statt, nicht irgend eine höhere Art von Vermittlung. Dieses Wort ist hier nur ein modernes Feigenblatt vom Baum der Wissenschaft, um die Blösse der Vorstellung zu decken, welche die absolute Causalität, die die Totalität aller natürlichen einheitlich umfasst und setzt, im einzelnen Fall selbst wieder als eine einzelne Ursache anschaut, die gelegentlich auch unmittelbar eingreife. — Was aber die Entstehung des ersten Menschenpaares betrifft, welche beweisen soll, dass die Geschlechtsvereinigung von Mann und Weib keine schlechthin unerlässliche Bedingung sei für die organische Hervorbringung eines menschlichen Personlebens, so kann dieses Argument im Ernst nur vorbringen, wer auch die Naivetät hat gerade die mythologische Form der biblischen Schöpfungserzählung unmittelbar als Instanz geltend zu machen. Dass wir auch die erste Entstehung des Menschengeschlechts natürlich vermittelt zu denken

[1]) Schenkel, a. a. O. S. 735. Ich glaube zwar, Schenkel habe seither seine dogmatische Beweisführung für die vaterlose Erzeugung Jesu als das einsehn gelernt, was sie ist, und werde sie daher nicht mehr vertreten wollen. Allein dergleichen bleibt nicht liegen, auch wenn es der erste Urheber längst hat fallen lassen; es sind immer zehn Andere da, die es begierig aufnehmen.

haben, das gehört mit der Erörterung des Verhältnisses zwischen der absoluten Schöpfercausalität Gottes und der endlichen Naturvermittlung überhaupt an einen andern Ort. Hier speciell ist nur das festzuhalten, dass die geschlechtliche Zeugung nicht eine accidentielle, sondern die essentielle Bedingung für das In's-dasein-treten eines menschlichen Individuums ist; dass also ein nicht geschlechtlich erzeugter, sondern irgendwie andersartig in's Dasein gesetzter Mensch eben damit nicht wahrer ganzer wirklicher Mensch, individuelles Subject der menschlichen Natur, sondern ein in der Menschheit heimatlos erscheinender Fremdling wäre.

5. Diess wird nun vollends in's Licht gestellt, wenn man die Gründe hört, welche die Dogmatik nachträglich zum Beweis für die Nothwendigkeit einer vaterlosen Erzeugung Jesu ausgedacht hat. Der Hauptgrund ist von jeher der gewesen: der Erlöser musste von Haus aus von dem frei sein, wovon er die Menschheit erlösen sollte, von der Sünde, und zwar nicht bloss von Thatsünde, sondern auch von der Erbsünde, nämlich von einer solchen Naturbestimmtheit, die, wo sie vorhanden, beim Erwachen des geistigen Lebens sich nothwendig in Thatsünde übersetzt; diese Naturbestimmtheit aber wird durch die natürliche Zeugung eingepflanzt: also — „ist es eine Forderung des Gewissens, dass der Erlöser sein Personleben nicht mit einer sündhaften Naturbestimmtheit angefangen habe.“ [1]) — Hiegegen ist vorläufig einfach zu sagen: wenn die Entstehung durch Zeugung zum Wesen des Menschen gehört und dessen Naturbestimmtheit als Basis für seine freie Selbstbestimmung als Geist bedingt: so gehört auch alles das zum Wesen des Menschen, was durch die Zeugung nothwendig mit bedingt ist. Entweder nun ist diess letztere mit dem, was man unter Erbsünde oder „sündhafter Naturbestimmtheit“ meint, der Fall; dann gehört diese mit zum Wesen des Menschen, und ein Mensch, dem diese Naturbestimmtheit als Voraussetzung für sein Geistesleben fehlte, wäre eben damit nicht wahrer Mensch, und ebenso wäre eine Erlösung von dieser Naturbestimmtheit weder möglich noch nöthig, sondern nur eine überspannte widernatürliche Vorstellung. Oder aber: was man mit jener sündhaften Naturbestimmtheit meint, gehört nicht substanziell zum Wesen des Menschen, ist nicht mit ein nothwendiges Moment seiner göttlichen Wesensbestimmung: dann wird sie ihm auch nicht nothwendig durch die natürliche Zeugung eingepflanzt. Um also den Erlöser von jener „gottwidrigen Naturbestimmtheit“ auszunehmen, wäre doch nicht nöthig ihm eine andere Entstehung als durch natürliche Zeugung zuzuschreiben.

6. Doch geben wir einen Augenblick zu — was sachlich ja erst später zu prüfen sein wird — 1) die Vorstellung vom nothwendigen Zusammenhang der Erbsünde mit der Zeugung und 2) die Nothwendigkeit einer Ausnahme des Erlösers von der Erbsünde. Dann muss man mit Schleiermacher[2]) sagen, die Vorstellung von der vaterlosen Erzeugung Jesu sei auf halbem Wege stehn geblieben: entweder genügte die Entfernung nur des einen mit der Erbsünde behafteten Factors, des menschlichen Vaters, nicht; oder, wenn der Beitrag des andern, der Mutter, so konnte auch die Frucht der natür-

[1]) Schenkel, a. a. O. S. 735.

[2]) der chr. Gl. § 97.

lichen Vereinigung beider vom h. Geist so gereinigt werden, wie die Voraussetzung für den Erlöser es verlangt. — Das erstere ist die Meinung der scotistischen Lehre und nunmehr des neuesten katholischen Dogma's von der unbefleckten Empfängniss der Maria. Aber da würde die Consequenz verlangen, in einer continuirlichen Reihe von unbefleckten Empfängerinnen bis auf die Stammmutter zurückzugehn, — was die Vorstellung denn doch auch für den stärksten „Glauben" ad absurdum führen würde. Die andere Alternative also ist: wenn der Beitrag der doch ebenfalls unter der Erbsünde stehenden Mutter übernatürlich gereinigt werden konnte, dann auch die natürliche Frucht beider Eltern.

7. Da ist es nun aber ein schöner Fund der Vermittlungstheologie, dieser Einwendung gegen die Nothwendigkeit einer vaterlosen Erzeugung Jesu mit der allerdings physiologisch und psychologisch wohl erklärbaren Thatsache die Spitze brechen zu wollen, dass zwar ein Mann ohne sinnliche Lustempfindung nicht zeugen, wohl aber ein Weib — geistig betrachtet, rein passiv, wenn auch nicht ohne eine durch den Zeugungsact des Mannes erregte und ihm correspondirend entgegenkommende Activität ihres physischen Organismus — empfangen kann. Wenn man es daher für nöthig erachtet, die Empfängniss eines sündlosen Erlösers von keiner sinnlichen Lust begleitet zu postuliren: so könnte man allerdings, ohne damit etwas aussernatürliches anzunehmen, ein Weib als sinnlich nichts von Lust empfindendes Gefäss, nicht aber einen Mann als das Werkzeug dazu denken. Allein für's erste beruht jene für nöthig erachtete Forderung auf einer im Kern unwahren, dualistischen, geistlich schillernden, in Wahrheit nur fad oder dann raffinirt widernatürlichen Voraussetzung, als ob sinnliche Lustempfindung als solche schon irgendwie etwas Sündliches in sich schlösse und darum nothwendig wieder bedingte. Wenn schon die Sinnenempfindung des Menschen naturgemäss sich im Geschlechtsact gipfelt, und in natürlichem Zusammenhang damit allerdings das Geschlechtsleben der fruchtbarste natürliche Boden für die Sünde ist: so darf man desswegen doch nicht mit Schenkel[1]) die physisch-psychischen Vorgänge bei der natürlichen Zeugung als „eine vermittelst der geschlechtlichen Concupiscenz bewirkte Superiorität des organischen Lebens über das geistige" bezeichnen, welche im Kind den „Naturhang zu einer gottwidrigen Entwicklung bedinge." Das ist eine durch und durch schillernde Phrase. Nicht die Superiorität des organischen über das geistige Leben, sondern nur dessen Priorität vor demselben bedingt die natürliche Zeugung unmittelbar. Das ist aber noch nicht „Naturhang zu einer gottwidrigen Entwicklung"; was man schillernd so zu nennen beliebt, ist etwas, das in Wahrheit nur die gottgewollte essentielle, nothwendige Naturvoraussetzung der menschlichen Geistesentwicklung ausmacht, und nicht eine nachträgliche Verderbniss der menschlichen Natur ist. — Für's zweite genügt aber jene falsch geistliche Vorstellung, als ob es mit der Entfernung von Lustempfindung bei der Empfängniss gethan wäre, gar nicht einmal. Nach der kirchlichen Lehre, die in der vorliegenden Frage allein Sinn und Consequenz hat, haftet die Erbsünde nicht an einzelnen Momenten von Sinnenlust; sondern sie macht

[1]) a. a. O. S. 735.

das allgemeine Wesen des natürlichen Menschen aus. Auch der ohne alle — sündliche oder nicht sündliche — Lustempfindung empfangenden Jungfrau hängt sie von Haus aus an, und diese würde sie auch ihrer Frucht von Natur mitgetheilt haben, wenn nicht entweder sie selbst schon — nach dem neuen katholischen Dogma — von der Erbsünde gereinigt gewesen wäre, oder — nach dem alten — der h. Geist den Menschenkeim, den er aus ihr bildete, damit der ewige Sohn ihn sich enhypostasiren konnte, erst von der natürlichen Mitgift der Erbsünde gereinigt hätte. Jene moderne Begründung der vaterlosen Erzeugung eines sündlosen Erlösers aus einer ohne Lustempfindung empfangenden Mutter fällt völlig aus dem Geist der Kirchenlehre, unter deren Voraussetzung sie doch allein erdacht werden musste, hinaus.

8. Diess führt also doch auf das andere Glied der obigen Alternative: konnte, ja musste der h. Geist den von ihm erzeugten Menschenkeim von der aus der menschlichen Jungfrau stammenden Erbsünde reinigen: so konnte er ihn auch von der von einem menschlichen Vater stammenden Erbsünde befreit halten, d. h. er konnte einen natürlich erzeugten Menschenkeim so reinigen, dass er sich zum sündlosen Erlöser entwickelte. Von dieser Seite also ist die vaterlose Erzeugung Jesu dogmatisch nicht nothwendig. Unter der kirchlichen Voraussetzung, dass mit der natürlichen Fortpflanzung die Erbsünde sich forterbe, der Erlöser aber von Haus aus von derselben frei gewesen sein müsse, folgt nur entweder die Nothwendigkeit, beide natürlichen Factoren zu entfernen, und wir kämen mit Valentin und Marcion bei einer doketischen Menschwerdung an; oder der h. Geist erst ist es, der jedenfalls das natürliche Produkt der menschlichen Natur, sei's nun das halbe oder das ganze, zur Erlöserpersönlichkeit heiligen musste. Diess führt dann aber auch geraden Weges — darum sei es, weil es sich aufdrängt, gleich hier schon vorgreifend gesagt — auf die wahre Idee in der kirchlichen Fassung der physischen Gottessohnschaft Jesu: erst durch die Wirksamkeit des h. Geistes entsteht in dem aus der Basis der Natur sich entwickelnden Geistesleben des Menschen das, was die Gotteskindschaft ausmacht.

9. Die Vorstellung von einer physischen Gottessohnschaft ist eine sinnliche Anschauung der im Selbstbewusstsein Jesu dem Glauben als unmittelbare religiöse Thatsache gegebenen geistigen Gotteskindschaft. Sie ist dem Wesen der Vorstellung aber so natürlich und mundgerecht, dass man sich nicht darüber wundern kann, dass sie entstanden ist, sondern umgekehrt nur darüber, wie sie verhältnissmässig erst so spät sollte entstanden sein, wenn Paulus sie noch nicht kennt, wenn der zweite Evangelist sie noch nicht kennt, und der Apokalyptiker durch das Weib mit dem Kind (12, 13) erst mit Veranlassung dazu gegeben hat, — was alles allerdings exegetisch nicht nur möglich, sondern eher das wahrscheinliche ist. Denkt doch auch heutigen Tages noch die Vorstellung bei Sohn Gottes fast ausschliesslich und jedenfalls immer zuerst an diese physische Gottessohnschaft und nicht an die des Paulus, des Johannes und der Kirchenlehre.

10. Wenn aber das, was als sinnliche Anschauung eines geistigen Verhältnisses unreflectirte religiöse Poesie und Mythenbildung gewesen ist und zwar so, wie sie in zwei Evangelien vorliegt, von zartestem Duft, — wenn dieses dann nachträglich prosaisch dem Verstand als geschichtliches Begebniss

will bewiesen werden: so ist diess absurde Scholastik. Die Jungfrau Maria ist ein plastisches Sinnbild für die Empfänglichkeit des demüthigen Israels für das Evangelium vom Reiche Gottes, das es aus sich selbst nicht erzeugen konnte, oder noch allgemeiner, für das Sehnen der Menschheit überhaupt nach Erlösung: — aber daraus wissenschaftlich eine Jungfrau zu construiren, die physisch einen Sohn Gottes gebiert, das ist geschmacklose Albernheit. — Will man aber von dem Mythus der vaterlosen Erzeugung Jesu wenigstens das als die innere historische Wahrheit festhalten, dass die durch das Medium einer allerdings natürlichen physischen Erzeugung hindurch wirkende Potenz, aus der sich das geistige Ich Jesu entfaltet habe, als eine einzigartige, unmittelbar göttliche zu fassen sei[1]): — so ist das etwas wesentlich anderes, dessen Erörterung ausdrücklich in ein ander Kapitel gehört.

§ 583. Wird aber endlich das Problem der Gottessohnschaft der Person Jesu Christi wegen der Unmöglichkeit der metaphysischen und auch der physischen Fassung wieder auf die primitive theokratische zurückgeführt: so kommt, auf der gegebenen Basis, wieder nur eine uneigentliche Göttlichkeit, nicht wahres göttliches Wesen der Person heraus, und das in der religiösen Persönlichkeit Jesu dem Glauben gestellte Problem ist nicht gelöst; wesswegen es auch in der Geschichte über diese primitive, wesentlich noch jüdische Fassung hinausgetrieben hat.

Primitiv ist diese theokratische Gottessohnschaft Jesu nicht als das Selbstbewusstsein Jesu selbst, sondern als die nächste objective Auffassung seiner Christuswürde von Seite der ersten jüdischen Gläubigen. Darauf reducirt sich denn auch schliesslich wieder der zu Rationalismus verdünnte Supranaturalismus auf dem Rückzug vom orthodoxen Dogma, — nur mit Abzug der concret jüdischen Züge, die aber gerade diesem Standpunkt als Ausgang für die historische Entwicklung seine historische Berechtigung gegeben hatten.

§ 584. So stellt sich also das Problem wahren göttlichen und wahren menschlichen Wesens in persönlicher Einheit als ein in dem gegebenen Bewusstseinsmaterial unlösbares heraus: der Gottmensch ist entweder eine göttliche Person — und dann nicht wirklich Mensch; oder eine menschliche Person — und dann nicht wahrhaft Gott.

§ 585. Auf das gleiche negative Resultat führt die Analyse der Lehre von den Ständen Christi, welche die verschiedenen Erscheinungsformen des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in seiner Person bestimmen sollte (§ 368 ff.).

[1]) Diess ist im Kern der Gedanke von Keim, Leben Jesu, S. 337 ff.

§ 586. Von der Gottheit der Person aus stellt sich der *status exinanitionis* entweder als blosse Scheinmenschheit (bei der *κρύψις*), oder als einfache *contradictio in adjecto* (bei der *κένωσις*) heraus (§ 371—377).

Mit der Kenosis ist eigentlich das Verhältniss des ewigen An-sich und der endlichen Vermittlung gemeint, aber mythologisch als Uebergangsprocess eines Ich angeschaut: darin liegt der Grundwiderspruch, in den sich diese Vorstellung in jeder Gestalt verwickelt, und zwar um so greller, je tiefer sie das Problem fasst und je consequenter sie es in dem gegebenen Material ausdrückt.

§ 587. An dem Menschen Jesus dagegen stellt sich der Stand göttlicher Existenzweise vor und nach der irdischen Existenz als eine seine Menschheit aufhebende mythologisirende Vorstellung heraus.

1. Ein Ich, das ein wirklich menschliches sein soll, hat als solches nicht schon vor seiner empirischen Genesis präexistirt. Darum ist das Ich Jesu im vierten Evangelium ein durchaus aussermenschliches. Die modernisirenden Apologeten reduciren die persönliche Präexistenz des johanneischen Jesus auf die des göttlichen Princips, dessen sich Jesus als der sein Ich bestimmenden und erfüllenden Lebensmacht bewusst gewesen. Das ist aber etwas ganz anderes; wenn es auch wirklich der Wahrheitskern in der johanneischen Anschauung ist — was wir hier nicht zu untersuchen haben —, so ist diess bei Johannes jedenfalls in der persönlichen Präexistenz des ewigen Sohnes in mythologisirender Form sinnlich veranschaulicht. Mit der johanneischen Anschauung vereinigt sich dann die specifisch paulinische (§ 259) so: dass das göttliche Princip wahren Gotteskindschaftslebens zugleich das wahrhaft menschliche sei. Das ist ja auch die tiefere Ahnung Luther's gewesen, die ihn dazu forttrieb, die *unitio personatis* des ewigen Sohnes mit der Menschennatur als ewigen intelligibeln Act hinter die *conceptio* zurück zu verlegen (§ 365).

2. Dass der *status exaltationis* des verklärten Christus im Himmel ein Verstandeswiderspruch sei, legt schon die confessionelle Differenz zwischen lutherischer und reformirter Auffassung zu Tage (§ 370). Beide haben Recht: die Reformirten, wenn sie ein locales Irgendwo behaupten, da doch von einem Leibe die Rede sei; die Lutheraner, wenn sie vom Himmel rein geistig und absolut reden. Nur können nicht beide miteinander Recht haben, und das müssten sie doch, wenn die Vorstellung, die beides zusammenschaut, kein sich selbst aufhebender Widerspruch sein sollte. Die moderne Vermittlungstheologie bietet hier ihre schönsten Phrasen auf, um ihr zweideutiges Schweben zwischen bildlicher Fassung und einem Rest von eigentlicher recht undurchdringlich in die Wolke zu hüllen, die Apg. 1, 9 den gen Himmel fahrenden Christus vor den Augen der Jünger hinwegnahm. Nach Schenkel[1]) „leuchtet ein," dass die Ausdehnung der Einwirkung des Person-

[1]) a. a. O. II, S. 769.

lebens Christi auf die gesammte Menschheit eine unmittelbare Folge der in seinem Tod stattfindenden Verherrlichung seines Geistlebens war (aber wo bleibt das verklärte Leibliche?), welches aus den Schranken seiner bisher organisch begränzten Thätigkeit in eine schlechthin universelle versetzt wurde und in den Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt sich als ein verherrlichtes in einer höhern Lebensform bewährte." — Es leuchtet vielmehr ein, dass diess zwischen Aufheben und Festhalten des Sinnlichen an der Vorstellung von dem gen Himmel gefahrenen Christus schillert. Der Anfang erweckt den Schein, als ob mit Abstreifung des sinnlichen Substrats die Idee des im Himmel des Geistes verklärten und in der Geschichte fortwirkenden Christus wolle ausgedrückt werden. Aber statt offen zu gestehen, dass hievon die Himmelfahrt eine mythologisirende Anschauung sei, wird dann doch wieder von der „Thatsache" der Himmelfahrt geredet und zwar in einer Weise, die den Schein erweckt, als ob mit der „höhern Lebensform" denn doch wieder die sinnliche Anschauung einer verklärten Leiblichkeit, die aber eben dann nicht „universell" sondern allerdings irgendwie „organisch begränzt" wäre, wolle festgehalten werden.

3. Aber die Auferstehung? Hier haben wir allerdings eine historische Thatsache vor uns, auf der die weitere Vorstellung des Dogma's basirt. Diese erfordert daher eine besondere Prüfung.

§ 588. Das Dogma von der Auferstehung Christi hat allerdings seinen Ausgang von einem wirklichen Ereigniss in der Geschichte Jesu genommen. Allein nicht eine objective Auferstehung seiner leibhaften Persönlichkeit, sondern Erscheinungen, welche seine Jünger von ihm als dem hiedurch nun für sie erwiesenen Christus hatten, sind die historische Thatsache, wo Dogma und Geschichte auf Einem Punkt zusammentreffen und jenes aus dieser hervorgegangen ist. Und zwar ist diess in dem doppelten Sinne der Fall: erstens hat das fragliche Ereigniss seinen wesentlichen Grund in der religiösen Persönlichkeit Jesu gehabt, die gerade in der Verursachung desselben sich thatsächlich als das Realprincip des Glaubens, den das Dogma zum Inhalt hat, erwies; und dann hat die accidentielle, endlich geschichtlich bedingte Form jenes Ereignisses auch die historische Form für die Ausbildung des Dogma's von der Person Christi unmittelbar bestimmt.

1. Bei der Auferstehung treffen allerdings Geschichte und Dogma auf Einem Punkte zusammen: das Dogma hat seinen Ausgang in einem geschichtlichen Ereigniss. Hier hat der Verstand die Aufgabe, die uns erhaltenen Berichte von demselben zu prüfen, um daraus die wirkliche Thatsache zu ermitteln, und hiebei die beiden Fragen wohl auseinander zu halten, was die Thatsache rein objectiv, und was sie für die subjective Auffassung ihrer Zeugen gewesen. Die Berichte gehn natürlich zunächst von dem Letztern aus, und

so auch die Form des Dogma's, das in jener Thatsache seine Wurzel hat. Wenn wir aber der Wahrheit auf den Grund dringen wollen, so müssen wir natürlich auch auf die erstere Frage zurück gehn. Thatsache ist nun nicht bloss der allgemeine Glaube des Urchristenthums an die Auferstehung Christi; *sondern dass die Jünger persönlich mehrfach Erscheinungen von ihm als dem Auferstandenen gehabt haben, und dass erst hiedurch ihr Glaube an ihn als Christus, der durch seinen Kreuzestod niedergeschlagen war, auf's neue belebt und zwar nun für immer und über alle Zweifel befestigt worden ist, so dass geschichtlich die Auferstehung Christi das Fundament der apostolischen Predigt bildet.* Von dieser Thatsache ist nichts abzumarkten; von ihr ist auszugehn. Aber worin bestand nun objectiv diess Thatsächliche? Zunächst liegen uns die verschiedenen Neutestamentlichen Berichte darüber vor, und diesen gegenüber hat der Verstand das Recht und die Pflicht der historischen Kritik, zu untersuchen, wie es sich mit denselben verhalte und was, wenn sie sich als nicht historisch zuverlässig herausstellen, sich wohl als der eigentliche Thatbestand ermitteln lasse.

2. Wir sehen hier ab von den äussern Differenzen der einzelnen evangelischen Erzählungen, mit deren Untersuchung allerdings die historische Kritik des Lebens Jesu sich zuerst befassen muss, und gehn kurzweg auf den Kern, auf das, was in allen differenten Erzählungen sich als die gemeinsame Grundanschauung herausstellt (§ 246). Aber auch an diesem allgemeinen Kern der Neutestamentlichen Auferstehungsberichte findet der Verstand Widersprüche, die ihm verbieten denselben als wirkliche Thatsache anzunehmen. Diese Widersprüche treten hervor:

a) in der Frage nach dem *Verhältniss von Tod und leiblicher Wiederbelebung.* Wird auch der Tod als Trennung der Seele vom Leib, und die Seele nach derselben in welcher Weise es sei für sich fortexistirend vorgestellt: so kann sie doch, wenn sie den Leib wirklich verlassen, und in Folge davon die Auflösung der organischen Processe, die nur während ihrer Vereinigung stattgefunden, begonnen hat, nicht einfach wieder in denselben zurückkehren, wie ein Bewohner in das zeitweise verlassene Haus. Die göttliche Allmacht müsste unmittelbar den ganzen Auflösungsprocess des Leibes gegen den Lauf der Natur wieder rückgängig gemacht und die Seele auf's neue in den so ad integrum restaurirten Körper zurückversetzt haben; denn mit der Vorstellung von einem blossen Zurücktreten der Seele in die Potentialität und einem Wiederhervortreten in die Actualität ist bereits ein moderner Schleichweg zur Unterschiebung eines blossen Scheintodes betreten. Mit der Berufung auf ein solches absolutes Wunder der Allmacht lässt nun aber der Verstand sich nicht auf den Mund schlagen: das ist ihm hier wie anderwärts nur das Geständniss der Widernatürlichkeit einer Vorstellung und der Unmöglichkeit des so Vorgestellten. Er beharrt auf der Alternative: entweder ist Jesus wirklich gestorben, — dann ist er nicht wieder mit seinem getödeten Leib aus dem Grabe hervorgegangen; oder, wenn er leibhaft aus dem Grabe hervorgegangen ist, — dann ist er nicht wirklich sondern nur schein-todt gewesen.[1])

---

[1]) Vgl. Strauss, 1 Leben Jesu, § 138. 2 Leben Jesu, § 46 ff.

b) In der Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Dieser soll auch nicht derselbe natürliche Leib gewesen sein, sondern ein verklärter, aus dem Sarkischen in's Pneumatische umgewandelter: d. h. eigentlich derselhe zu dieser Seele gehörende Leib, aber so umgewandelt, dass das, woraus er besteht, alle Qualitäten der σάρξ verloren hat und, ohne selbst substanziell Geist d. h. Nicht-Leib zu sein, doch nur das pure Existenzsubstrat für den Geist bildet ohne irgend welche nicht-geistige Qualitäten, die sich als solche dem Geist-sein des Ich gegenüber irgend wie geltend machten; ein Leib, der die Qualitäten der Leiblichkeit nicht hat, sondern von allen das Gegentheil — mit Ausnahme der abstract sinnlichen Existenz als Leib. Diess ist aber für den Verstand eine contradictio in adjecto.

Paulus hat den Widerspruch eines pneumatisch umgewandelten Leibes gefühlt und 1 Cor. 15 zu lösen gesucht. Er führt zwei Analogien dafür an. Die erste ist die Analogie mit dem Samenkorn, aus dessen Sterben ja auch ein neues hervorgehe. Allein hier ist für's erste das neue dem alten gleichartig, und zweitens findet dabei wohl ein Sterben, aber kein wirkliches Gestorbensein statt: die Lebenspotenz war in ununterbrochener Continuität im Samenkorn vorhanden und hat sich nur unter erneuerten äussern Lebensbedingungen aus der Potentialität wieder zur Actualität erhoben. Die Analogie, genau auf den Leib Christi angewendet, würde wieder auf den Scheintod führen. — Als zweite Analogie führt Paulus die σώματα ἐπίγεια und ἐπουράνια an, v. 40 ff. Allein für's erste findet hier gar kein Uebergang von der einen Art in die andere statt, und für's zweite bildet der Gegensatz dieser σώματα ἐπίγεια und ἐπουράνια, so weit die Analogie aus der uns zugänglichen Erfahrung genommen ist, gar keine Analogie zu dem fraglichen von sarkischen und pneumatischen Leibern; sondern hüben und drüben sind's wesentlich gleichartige materielle Körperlichkeiten. Werden aber unter den σώματα ἐπουράνια nicht Himmelskörper, sondern höhere himmlische Wesen verstanden: so ist deren Annahme hier eine einfache petitio principii. — Also in der ersten Analogie hätten wir wohl einen Uebergang aus Tod zum Leben; allein aus dem Sterben des einen geht ein anderes, aber wesentlich gleichartiges hervor; in der zweiten haben wir wenn auch verschiedenartiges, so doch keinen Uebergang. Die beiden Analogien müssten aber erstens jede für sich streng gelten und zweitens in Einem Fall zusammentreffen: ein Uebergang desselben Subjects aus wirklichem Gestorbensein zu neuem Leben und zugleich in eine wesentlich andere Existenzweise. Beides scheint der Schmetterling zu bieten. Allein bei näherm Zusehen trifft aber auch diese Analogie auf beiden Punkten nicht: es fehlt das wirkliche Gestorbensein und zugleich der Uebergang in eine specifisch andere Existenzweise. All diese Analogien, die auf den ersten Blick so anschaulich sind und einleuchtend scheinen, beweisen nur, wie der menschliche Geist auf die Vorstellung von einem umgewandelten Auferstehungsleib kommen, und wie der Verstand, war sie einmal gegeben, sie sich zurecht legen konnte.

c) In der Frage nach dem Wo? Christi mit seinem Auferstehungsleib bis zur Himmelfahrt. In einer Mitte zwischen Himmel und Erde: noch nicht im Himmel, nicht mehr auf Erden; überall und nirgends: überall, wo die Empfänglichkeit dazu da ist ihn zu sehn; nirgends, wo diese Empfänglichkeit fehlt.

Wo aber nach der Himmelfahrt? Darüber verräth uns schon die Differenz der altorthodoxen Lutheraner und Reformirten (s. d. vor. §), die absolute Rath- und Haltlosigkeit der Vorstellung. — Kurz der Kern der Auferstehungsberichte besteht aus solchen Widersprüchen, dass der Verstand in dieser Weise ihn nicht als Thatsache anerkennen kann.

3. Aber was denn? Was liegt Thatsächliches dahinter, das zugleich den Grund bilden konnte für die Entstehung der Auferstehungserzählungen? Am nächsten lag — und darum verfiel auch die Kritik in ihren Anfängen zuerst darauf, und ist diess auch jetzt immer noch die erste Vermuthung, auf die der Laie geräth — die Annahme eines blossen Scheintodes Jesu. Allein diese an sich schon unter den gegebenen Umständen höchst unwahrscheinliche Annahme fällt sofort als verstandlos dahin durch die einfache Erwägung, dass sie gerade die Thatsache, von der allein auszugehn und für die eine Begründung zu suchen ist, die Neubelebung des Glaubens der Jünger an Jesum als den nun erst, nun aber zweifellos erwiesenen und zu himmlischer Herrlichkeit erhobenen Christus, absolut nicht erklärt. Gleichwohl reduzirt sich immer noch die Vorstellung vieler Theologen vom eigentlichen Auferstehungsvorgang, wenn man ihren nebelhaften Reden auf den Grund geht, schliesslich auf diese Annahme eines Scheintodes Jesu. Eine historisch nüchterne Kritik wird sie aufgeben und von der Wirklichkeit des Todes ausgehn. Dann ist Jesus aber auch nicht leiblich auferstanden und nicht in seiner wirklichen Leiblichkeit objectiv gesehen worden.

4. Was aber dann? Dann bleibt nur übrig: er ist seinen Jüngern τῷ πνεύματι erschienen. Allein Erscheinung ist doch etwas Sinnliches; es liegt also von vornherein etwas Zweideutiges in dem Ausdruck: Christus erschien den Jüngern τῷ πνεύματι. Fragt man näher, wie man diess verstehe, so sind vor der Hand drei verschiedene Auffassungen möglich. Um endgültig über dieselben zu entscheiden, müssten wir die hiefür in Anwendung kommenden psychologischen Grundbegriffe, die wir erst später zu gewinnen haben, schon voraussetzen. Wir haben diess aber hier noch gar nicht nöthig, da es sich an diesem Ort erst um die Auflösung des Knotens, in welchem ein Dogma, das dem Verstand widerspricht, und eine Thatsache, die er anerkennen muss, in einander verschlungen erscheinen, und um die Erklärung der Entstehung dieses Knotens handelt.

a) Die Jünger hatten also Erscheinungen des Auferstandenen. Die erste vor der Hand mögliche Auffassung ist: Christus ist in objectiver Wirklichkeit selbst als Geist ihnen persönlich erschienen. Da aber der Geist selbst doch kein sinnliches Etwas ist, das als solches erscheinen könnte — oder man müsste denn unverhüllt einem amerikanisch materialistischen Spiritualismus huldigen —: so kann das Vehikel seiner Erscheinung, das, wie die Jünger ihn sahen, nur gewesen sein: entweder eine bloss ad hoc angenommene Hülle, welcher der für sich als reiner Geist unsichtbar im Jenseits weilende Christus sich vorübergehend zum Behuf der Erscheinung vor den Jüngern bedient habe; oder es war die höhere Leiblichkeit, wie sie der Geist nach dem Verlassen der irdischen Leiblichkeit zu seiner jenseitigen Subsistenzbasis und zum Organ braucht und auch erhält, sein natürlicher jenseitiger Aetherleib. So nahe diese letztere Vorstellung sich mit

der biblischen und kirchlichen von dem aus dem Sarkischen in's Pneumatische umgewandelten Auferstehungsleibe berührt, und so gern sie von „gläubig" phantasirenden Theologen und Philosophen derselben unterstellt wird, so ist sie doch eine wesentlich andere. Es wäre nicht der substanziell gleiche, nur umgewandelt auferstehende und darum das Grab leer zurücklassende Leib gewesen, und der Vorgang nicht ein ganz einziger für Christum selbst; sondern derselbe Geist existirte nur in seinem neuen, meinetwegen als Extract aus dem grobmateriellen Leib gezogenen feinern sog. Aether-Leibe fort, ein Vorgang, der für die Person Jesu wesentlich derselbe gewesen wäre, wie für jeden andern abscheidenden und damit in eine höhere Existenzweise übergehenden Geist. Nur dass Jesus in dieser natürlichen Leiblichkeit des Jenseits auch noch den im Diesseits Lebenden erschienen, — das wäre in diesem Fall das Besondere gewesen. — Wem seine Psychologie diese Annahme plausibel macht, sei's nun in der ersten, sei's in der zweiten Nüancirung — dass der Leib, in dem Christus seinen Jüngern persönlich erschienen, eine bloss ad hoc angenommene Hülle, oder sein bleibender jenseitiger Aetherleib gewesen —, der mag vor der Hand dabei bleiben. Nur mache er sich klar, dass in diesem Fall die Jünger objectiv nur des jenseitigen Fortlebens Jesu als Geist wären versichert worden; dass sie aber, als Juden, subjectiv über diese objective Wahrheit hinaus sich dadurch noch von etwas ganz anderem versichert geglaubt hätten, nämlich, dass Christi Geist mit seinem Erdenleib wiedervereinigt auferstanden sei, wie sie es als gläubige Juden für Alle bei der Endauferstehung zum Messiasreich auf Erden erwarteten, und dass das Dogma von dem auferstandenen Christus dann gerade in dieser Richtung dessen, wovon die Jünger durch jene Erscheinungen unter Vermittlung ihrer jüdischen Anschauung nur subjectiv sich versichert hielten, aber nicht objectiv versichert werden waren, sich ausgebildet habe. Das aber genügt hier.

b) Die zweite mögliche Fassung — zu der diejenigen schreiten werden, welche die vorige in ihren beiden Nüancen mit ihrem Begriff von Geist und rein geistiger Fortexistenz nicht vereinigen können — ist die: Christus selbst, als persönlicher Geist, war mit dem Tod in's geistige Jenseits, in's „Reich der reinen Geister" übergegangen und hat seine objectiv reale persönliche Existenz nur dort; aber die Erscheinungen, welche die Jünger im Diesseits von ihm erhielten, waren Erscheinungen, die er selbst persönlich von dort aus ihnen hat zu Theil werden lassen, um ihren Glauben an ihn neu zu beleben.[1]) Hier gilt das Gleiche was im vorigen Fall. Nur vermöge ihrer jüdischen Vorstellungsweise sind durch diese Erscheinungen, die objectiv etwas ganz anderes waren, die Jünger subjectiv von einer leibhaften Auferstehung überzeugt worden; und dieser geschichtlich durch die jüdische Vorstellungsweise vermittelte Glaube ist dann zum Dogma geworden.

c) Die dritte Fassung endlich — zu der sich die bekennen werden, welchen die bei der vorigen zu Grunde liegende Ansicht von Geist noch als eine abstract sinnliche Vorstellung erscheint — ist die Auffassung jener Christuserschei-

---

[1]) Diess scheint im Kern die Ansicht z. B. von Ewald zu sein, so weit man hinter seine aufgebauschten Redensarten dringen kann. Ob auch Schenkel sich darauf zurückgezogen hat?

nungen als Vision. Die wesentlichen Grundzüge derselben sind diese. Der Kreuzestod Jesu hatte den Glauben der Seinen, dass er trotz seines ihren jüdischen Messiaserwartungen äusserlich noch so wenig entsprechenden Auftretens doch der Christus sei, als den er sich ihnen selbst bezeugt hatte, bis auf den Grund erschüttert und ihre auf diesen Glauben gegründete Hoffnung auf eine Enthüllung seiner messianischen Herrlichkeit niedergeschlagen. Aber er war es doch: sein messianisches Selbstzeugniss hatte doch auf der Wahrheit beruht, dass das, was die Thatsache seines religiösen Selbstbewusstseins, was sein Gotteskindschaftsbewusstsein gewesen, der eigentliche innere religiöse Wahrheitskern der ganzen Messiasidee war. Diese Wahrheit, für die Jünger unmittelbar Eins mit dem heiligen Gesammteindruck, den die Persönlichkeit Jesu unwiderstehlich auf ihr religiös lauteres und wahrhaftiges Gemüth gemacht hatte, brach wegen seiner objectiven Wahrheit und wegen der subjectiven Wahrhaftigkeit der Jünger in ihrem Glauben an Jesum sich in ihnen selbst durch seinen Tod und durch die momentane Vernichtung ihrer menschlichen Hoffnung hindurch siegreich Bahn: Er ist doch der Christus! Dann musste er aber für ihre Vorstellung durch den Tod hindurch in die himmlische Herrlichkeit eingegangen sein, deren Enthüllung sie ohne den Tod erwartet hatten. Aeusserlich brach sich diese ihre innere, auch der im ersten Moment überwältigenden Erfahrung des sichtbaren Gegentheils gegenüber doch untödbare, weil in der Wahrheit wurzelnde Glaubensüberzeugung von der Messianität Jesu Bahn in subjectiven Visionen von ihm als dem aus dem Grab auferstandenen und in verklärter Leiblichkeit in den Himmel erhobenen Christus, von wo sie ihn nun zur sichtbaren Aufrichtung des Gottesreiches wiederkommend erwarten durften.[1]) Diese Visionen von dem Auferstandenen waren — objectiv betrachtet — nur subjective, physiologisch-psychologische Vorgänge in den Jüngern; aber für sie, die Jünger selbst, hatten sie durchaus die Bedeutung

[1]) Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, allen natürlichen Bedingungen, sowohl den allgemein psychologischen, als den speciell historischen, als auch den individuell zufälligen, nachzugehn, die alle zusammengewirkt haben, dass es gerade in dieser Weise geschah; auch nicht, durch sorgfältige, umsichtige und einsichtige Benutzung aller irgend von der Geschichte gebotenen Handhaben zu ermitteln, wie es im Einzelnen geschehen sei, und wie hieraus schliesslich die Erzählungen, die uns vorliegen, sich entwickelt haben. Diess ist die Aufgabe einer historisch gewissenhaften Untersuchung des Lebens Jesu. Der Natur der Sache nach wird sich unmöglich alles Einzelne mehr mit Sicherheit ermitteln lassen. Aber herrschte in der theologischen Wissenschaft mehr strenger, nüchterner, unbestechlicher Wahrheitssinn, mehr freudiger und darum furchtloser Wahrheitsglaube, und weniger unverständiger fleischlicher „Glaubens"eifer bei den Einen, weniger Feigheit und Furchtsamkeit solchem in der Kirche freilich mächtigen Glaubenseifer gegenüber bei den Andern, und weniger Unsicherheit des eigenen Glaubens, Verschwommenheit des eigenen Denkens und, als Vermittlung von beidem, blosse Phrasenhaftigkeit des Redens bei den Dritten, als es in Wahrheit in der theologischen Wissenschaft leider fast durchgängig der Fall ist: so wäre diese im Allgemeinen weiter in der allseitig richtigen Würdigung und gründlichen Lösung des ihr in der Auferstehungsgeschichte nun einmal thatsächlich gestellten Problems, das allerdings zu den allerschwierigsten Problemen historischer Kritik gehört.

objectiver Vorgänge. Allein das, was in den Jüngern diese Vorgänge veranlasste und was durch diese sinnlich-natürliche Vermittlung den Glauben an Jesum als den Christus wieder in ihnen belebte, das war die **Wahrheit**, dass Jesus *κατὰ πνεῦμα* im strengsten Sinn des Wortes, d. h. dass seine **geistige Persönlichkeit** auch in ihnen über seinen sinnlichen Tod und über den Tod ihres noch sinnlich gefassten Glaubens an ihn siegte, und zwar — wie die göttliche Wahrheit immer im menschlichen Geistesleben sich vermittelt —, so, dass ihre geschichtlich endlich bedingte Glaubensweise mit dieser ihrer endlichen Vorstellungsform der sie im Kern durchbrechenden und aufhebenden geistigen Wahrheit zum temporären geschichtlichen Vehikel dienen musste. **Nicht die Visionen** selbst sind der **Realgrund** des Glaubens der Jünger an den Auferstandenen gewesen und damit der Realgrund der christlichen Kirche, die geschichtlich allerdings auf jenem Glauben basirt. Diese Visionen sind nur die **endlich menschliche, historische Vermittlung** gewesen. Der **Realgrund**, für die Visionen wie für das durch sie Vermittelte, ist die **Grundwahrheit** selbst: **Jesu religiöse Persönlichkeit ist die Christus-persönlichkeit gewesen**; d. h. die **Thatsache seines religiösen Geisteslebens ist die Thatoffenbarung des religiösen Heilsprincips im menschlichen Geist**, und diese Wahrheit hat sich auch für die Menschheit als die **über allen natürlichen Tod siegreiche Lebensmacht des Geistes** erwiesen. Auf **diesem** Grund der **Wahrheit** des christlichen, in der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Menschheitsgeschichte eingetretenen Heilsprincips beruht in **objectiver Realität** die christliche Kirche, indem sie **geschichtlich** sich auf den Glauben an den aus dem Tod leibhaft auferstandenen und verklärt in den Himmel erhobenen Jesus Christus erbaut hat. — So viel hier über den wirklichen Thatbestand an der Auferstehungsgeschichte.

5. An diesem Ort hat es sich nur darum gehandelt, folgende drei Punkte in's Licht zu stellen:

a) Dadurch, dass das fragliche Ereigniss, von dem als gegebener Thatsache auszugehn ist, die Erscheinungen, welche die Jünger von Jesu als dem auferstandenen Christus hatten, in der bezeichneten Weise aufgefasst wird, geschieht dem Verstand, der alle historischen Ereignisse auch unter die allgemeinen Gesetze der Natur und des menschlichen Geisteslebens befasst wissen will, ein Genüge, wenn schon im Einzelnen der Natur der Sache nach Vieles für uns unerklärt bleiben mag: etwas **an-sich** Unerklärliches, Uebernatürliches sind wir dabei nicht genöthigt anzunehmen.

b) Diese Auffassung der fraglichen Thatsache, aus der das Dogma hervorgegangen, stellt als den **Realgrund** derselben das heraus, was dann auch in der Analyse des Dogma's sich als sein **Kern** erweist; oder — wie es im § ausgedrückt ist — das Ereigniss, in welchem historisch die Entstehung des Dogma's wurzelt, hat seinen substanziellen Grund im Wesen der religiösen Persönlichkeit Jesu, also im christlichen Princip, das die Substanz des christlichen Dogma's ist.

c) Endlich erklärt sie, wie die dem Verstand widersprechende und darum von ihm negirte Form des Dogma's von dem auferstandenen Christus ihren

natürlichen historischen Entstehungsgrund hat in der accidentiellen, ebenfalls historisch und psychologisch natürlich erklärbaren Form jenes Ereignisses: dass das neue religiöse Princip in Jesu, indem es das alte jüdische im Kern aufhebt, zugleich dessen Form sich dienstbar macht, um erst in ihr, dann aber auch mit Abstreifung dieser Hülle sich zu bewähren. Zuerst stösst sich der Verstand an dem Widerspruch in der Form des christlichen Dogma's, der durch den innern Widerspruch seines neuen religiösen Inhalts und der alten Anschauungsform, in der sich jener geschichtlich ausprägte, erzeugt ist. Indem der Verstand durch diesen Widerspruch zunächst zur Negation des Dogma's und zur Prüfung seiner geschichtlichen Entstehung getrieben wird, vollzieht er erst die negative Vorarbeit für die nachfolgende positive Aufgabe, das christliche Princip in der adäquaten, rein geistigen Form des Gedankens zu fassen. — So weit reichte hier die Aufgabe.

§ 589. Der fundamentale Widerspruch in der kirchlichen Christologie, der auf jedem Punkt ihrer Fassung des Problems, das christliche Princip als wirkliche Einigung von Gottheit und Menschheit zu bestimmen, hervorbricht und sie wieder auflöst, wurzelt darin, dass das christliche Princip mit der menschlichen Persönlichkeit, deren religiöses Leben seine Offenbarung in der Geschichte ist, unmittelbar identificirt, dass daher ein geistiges Princip als eine einzelne Person beschrieben wird, wovon die mythologisirende Form des Dogma's die nothwendige Folge war.

2. Kritik der Kirchenlehre vom Werk Christi.

§ 590. Die Kirchenlehre vom Werk Christi hat zum Inhalt die Wirksamkeit des christlichen Princips als persönliches Werk des Gottmenschen, und zwar in der Form, wie das geschichtliche Wirken und Schiksal Jesu sowohl unmittelbar als mittelbar, durch die Beziehung der zeitgenössischen Christuserwartungen zu demselben, sie bedingte.

§ 591. Dieser Form der Kirchenlehre haftet nun durchweg ein doppelter Widerspruch an: 1) der formale, zwischen Form und Inhalt, dass die Wirksamkeit eines Princips als einzelpersönliches Wirken beschrieben wird, und 2) der sachliche, zwischen der auf dem Boden der jüdischen Religion wurzelnden Fassung und dem Problem, gerade das specifisch neue, das Judenthum aufhebende christliche Princip darin zu fassen.

Dieser Widerspruch haftet in unmittelbarster, nicht bloss allgemein geschichtlich sondern zugleich ganz persönlich bedingter Weise dem Lehrbegriff des Apostels Paulus an. Diess gerade macht sein richtiges Verständniss so schwierig; aber zugleich gibt es auch den Schlüssel des Verständnisses für die ganze weitere Entwicklung der Kirchenlehre.

a. Das munus propheticum.

§ 592. Die Heilsoffenbarung in Christo musste als die extensiv und intensiv absolute Heilswahrheit behauptet, — zugleich aber unmittelbar mit der, doch in einer geschichtlich mitbestimmten und dadurch mit einer endlichen Schranke behafteten Weise, von Jesu und seinen Aposteln verkündeten Lehre identificirt werden (§ 379). — Diess ist ein thatsächlicher Widerspruch. Wird jener historische Rahmen wirklich geschichtlich treu festgehalten: so umfasst er nicht die Absolutheit der Heilsoffenbarung; wird aber diese als das Wesentliche festgehalten: so sprengt sie jenen Rahmen. —

Die Kirchenlehre gesteht diess auch factisch zu, indem sie den h. Geist als persönliches Princip der Heilserkentniss über das historisch fixirte Wort der Offenbarung Jesu hinaus, aber nach der Norm desselben, ergänzend einführen muss. Allein die Art, wie sie diese Erweiterung selbst wieder äusserlich fixirt, auf die Schrift allein, oder auf die Schrift und Tradition, hebt den zu Grund liegenden Widerspruch nicht; vielmehr legt ihn die confessionelle Differenz darüber (§ 380) nur zu Tage.

Die Kirchenlehre muss gemäss ihrer allgemeinen Form die absolute Offenbarung der Heilswahrheit in Jesu Christo unmittelbar zugleich als persönliche und als principielle auffassen. Der Verstand aber muss unterscheiden und zunächst vom einen oder vom andern ausgehn und fragen, ob sie wirklich zusammenfallen. Ist die persönliche, historisch in der Schrift documentirte[1]) Lehre Jesu nicht bloss dem religiösen Princip nach sondern auch in ihrer unmittelbaren Form kurzweg der allseitig, auch rein theoretisch, erschöpfende Ausdruck der absoluten religiösen Wahrheit? Oder — wenn man von dieser letztern ausgeht — hat diese ihren vollen fertigen Ausdruck schon in der geschichtlichen Lehre Jesu? In beiderlei Form muss der Verstand die Frage verneinen. Jenes behauptet eine absolute Bibelgläubigkeit, welche alles, was in der Bibel gelehrt ist, unmittelbar so für den vollen und richtigen Ausdruck der göttlichen Wahrheit nimmt. Damit sind aber endlich geschichtlich

[1]) Eine Voraussetzung, die selbst wieder der historischen Prüfung unterliegt.

bedingte Bewusstseinsformen für den fertigen Ausdruck der Wahrheit selbst erklärt. Hiegegen ist schon die Dogmengeschichte die factische Protestation der Kirche selbst. Hält man auf der Basis der Kirchenlehre, der Identification vom Princip des Christenthums mit der Person Jesu, an der Person fest, so kommt der Verstand an der Hand der Geschichte zu dem Urtheil: wenn jene biblische Form kurzweg die christliche Lehre sein soll, so dass, was aus jener heraustritt, eben damit auch aufhöre christlich zu sein, so ist die Menschheit gegenwärtig thatsächlich über das Christenthum und seine Lehre hinaus. Geht man aber von der andern Seite aus, im Christenthum principiell die absolute religiöse Wahrheit anzuerkennen, und will man doch die Basis der Kirchenlehre, die Identification des Principiellen mit dem in Jesu Persönlichen festhalten, so wird man dazu gezwungen, die Form, in der man sie selbst denkend zu erfassen gelernt hat, in die Bibel hineinzutragen, um sie wieder aus ihr herauszulesen, was, je grösser die zwischen inne liegende geschichtliche Vermittlung ist, einen um so grösseren Aufwand von Kunst des Ein- und Auslegens und gegenseitigen Accomodirens erfordert. Wenn aber der Verstand mit nüchternem Wahrheitssinn diese Künste als historisch untreue Künsteleien erkennt, so muss er urtheilen: entweder, wenn die Voraussetzung der Kirchenlehre festgehalten wird, dass als christliche Lehre nur gelten solle, was Jesu persönliche Anschauung und Lehre gewesen, so ist die Menschheit durch das Christenthum selbst über das Christenthum hinausgekommen; oder jene Identification ist eine dem religiösen Bewusstsein innerhalb einer positiven Religion zwar natürliche optische Selbsttäuschung (§ 79. 134), aber immerhin eine objectiv unwahre Selbsttäuschung, und dann macht nur das religiöse Princip in der persönlichen Lehre Jesu, nicht aber zugleich deren persönlicher Ausdruck die christliche Wahrheit aus; diese ist grösser als jede einzelne Fixirung, sei's nun in ihrem historisch primitiven Ausdruck, sei's nun in irgend einer Form ihrer weitern geschichtlichen Entwicklung. Denn was vom historischen Quellpunkt der christlichen Offenbarung, von Jesus gilt, das gilt natürlich auch von jeder Erweiterung der persönlichen Offenbarung Jesu auf die Lehre der Apostel, auf die Schrift, auf die jeweilige Kirchenlehre. Der Verstand bleibt bei der Alternative: entweder wird die christliche Lehre historisch fixirt, — dann liegt sie hinter der stets fortschreitenden Zeit zurück; oder die christliche Lehre ist alles, was von religiöser Erkenntniss in der historischen Entwicklung des Christenthums sich entwickelt hat, — dann ist in der Person Jesu, in der Schrift, nur das Princip, nicht aber die fertige Lehre der christlichen Wahrheit gegeben. Der Verstand lässt vor der Hand in dieser Alternative die Wahl; zur vernünftigen Entscheidung wird er erst später genöthigt.

b. Das munus sacerdotale.

§ 593. Die Kirchenlehre stellt die objective Aufhebung dessen, was die sündige Menschheit von der Liebegemeinschaft Gottes trennt, also die objective Versöhnung der Menschheit mit Gott, als persönliches priesterliches Werk Christi dar, nämlich als die persönliche

Wirkung dessen, was er als der Gottmensch stellvertretend genugthuend für die Menschheit gethan und gelitten hat (§ 384—388). —

Der innere Widerspruch in dieser Lehre zeigt sich bei der Erörterung der Frage 1) nach dem Subject und Object, 2) nach dem Modus, 3) nach dem Effect dieser stellvertretenden Genugthuung. [1])

§ 594. 1. In der Frage nach dem Subject *(subjectum quo)* und Object der stellvertretenden Genugthuung. — Was am Gottmenschen hat wofür stellvertretend genuggethan? Die protestantische Kirchenlehre hat — auf der gegebenen Basis mit Recht — ausgeführt: der Gottmensch habe durch alles, was er in der Einheit beider Naturen that und litt (activ und passiv leistete), nämlich mit seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung für die mangelnde der sündigen Menschheit und mit seinem schuldlosen Leiden für ihre Sündenschuld, stellvertretend genuggethan. —

Allein, was zunächst a) seinen thätigen Gehorsam betrifft, so kann dieser — auch wenn er für sich vor Gott genugthuend war — doch nicht als stellvertretend für uns bezeichnet werden, weil die Forderung dieses Gehorsams nach wie vor für die Menschheit zu Recht besteht. Nicht stellvertretend war der thätige Gehorsam Christi, vielmehr vorbildlich und zur Nachfolge verbindend.

Die Gründe von Piscator (§ 387, 2) [2]) gegen die stellvertretend genugthuende Bedeutung des activen Gehorsams Christi haben nur gegen die Consequenz der Kirchenlehre kein Gewicht, wohl aber volles für den auf sich gestellten Verstand. Christus war als Mensch schon für sich selbst den vollen Gehorsam schuldig. Dann kann überhaupt nicht stellvertretend für einen Andern geleistet werden, was nicht eine bloss accidentielle sondern eine essentielle Forderung an diesen ist. Diess ist aber mit der Forderung Gottes an den Menschen, seinen heiligen Willen zu thun, der Fall: Gott will nicht bloss, dass sein Wille überhaupt, gleichviel von wem, geschehe. Daher kann es jedenfalls für den Gehorsam gegen den Willen Gottes eine Stellvertretung nicht geben, auch wenn es eine für die Strafe des Nichtgehorsams giebt. [3])

---

[1]) vgl. Strauss, § 71. Schleiermacher, § 104. —

[2]) vgl. Baur, d. chr. Lehre v. d. Versöhnung, S. 352 ff.

[3]) Die in der modernen Orthodoxie beliebte Wendung, die *obedientia activa* in die ethische That der freiwilligen *obedientia passiva* zu setzen (Thomasius a. o. O. III, §. 55), haben wir schon als eine Aufhebung derselben als eigenen Moments, wie sie in der Kirchenlehre ist, bezeichnet, S. 373.

§ 595. Was b) das Leiden Christi als stellvertretende Genugthuung für die Sündenschuld der Menschheit betrifft: so fällt vorab das physische Leiden und Sterben Christi als stellvertretend genugthuend für das unsrige weg. Denn jedenfalls könnte dieses nicht an sich, weil es zur irdischen Menschennatur gehört, sondern nur als persönlich unverschuldete Folge der Sünde der übrigen Menschheit Subject der Stellvertretung sein. Allein es ist es auch als diess thatsächlich nicht, weil es ja das, wofür es allein stellvertretend sein könnte, die physischen Sündenübel und den natürlichen Tod der sündigen Menschheit, in keiner Weise, auch für den Gläubigen nicht, stellvertretend aufgehoben hat. —

Die sittliche That der freiwilligen Hingebung aus Liebe in Leiden und Tod, die allein übrig bleibt, ist nun aber wiederum nicht stellvertretend, sondern vielmehr vorbildlich.

Die Kirchenlehre lässt das physische Uebel erst in Folge der Sünde eintreten und dem gemäss auch in der Endvollendung wieder aufhören. Da diese Endvollendung aber durch das Werk Christi vermittelt ist, so kann sie allerdings Christi physisches Leiden, dem er — sündlos — sonach eigentlich nicht unterworfen gewesen wäre, stellvertretend für sein Correlat, die physischen Uebel der Menschheit als allgemeine Sündenstrafe, fassen. Allein der Verstand stellt sich einfach auf den Boden der Wirklichkeit und lässt sich im Urtheil, was von dieser aus gelte, nicht durch eine ideale Anfangs- und Endanschauung umstimmen. In der realen Wirklichkeit gehört aber der Tod und alles, was physisch zum Tod führt und in ihm gipfelt, zur Natur des physischen Daseins. Sich eine Welt ohne reale Endlichkeit vorstellen ist eine pure Phantasie, die, auch nur einen Augenblick ernst genommen, das Dasein der Welt überhaupt einfach aufhebt.

§ 596. Für stellvertretend könnte also nur c) Christi ewiger Tod gelten. Allein für's erste hat er nun diesen gar nicht erlitten: denn sein Erleiden der Höllenstrafen konnte doch nur ein moralisches Mitleiden mit der ihnen verfallenen Menschheit sein, nicht wirklich ein eigenes Erleiden derselben. Und dass für's zweite die jenseitigen Sündenstrafen dadurch doch nicht objectiv stellvertretend getilgt wären, beweist der fortdauernde Ernst ihrer Androhung.

Darum hat auch die Kirchenlehre immer eine Scheu empfunden, Christum zum Erleiden jenseitiger Strafen nach dem Tod in den Hades hinunter steigen zu lassen. Entweder wurde der *descensus ad inferos*, wenn eigentlich, als erlösender Triumphzug; wenn aber als Ausdruck des Höllenleidens, dann nicht

eigentlich genommen, sondern als Ausdruck von dem, was Christus in der momentanen Empfindung der Gottverlassenheit als das Aeusserste seines Leidens am Kreuze empfunden (§ 369, 2).

§ 597. 2) In der Frage nach dem Modus: wie ist Thun und Leiden Christi stellvertretend genugthuend zu denken? — Die Kirchenlehre, die auf ihrem Boden consequent das Opfer des Gottmenschen wesentlich als die objective Lösung eines transcendenten Conflicts zwischen Gerechtigkeit und Liebe in Gott bestimmt, widerspricht aber in Wahrheit 1) beidem, der Gerechtigkeit sowohl als der Liebe, und damit der Absolutheit Gottes überhaupt, und 2) veräusserlicht sie das Verhältniss des Menschen zu seiner Schuld und zu Gott. — Diese Uebertragung, nicht Aufhebung des Alttestamentlichen Opferbegriffs ist der sprechende Beweis, dass die ganze Form, in der die Lehre ausgeführt ist, auf dem Boden der Gesetzesreligion wurzelt, also in einem innern principiellen Widerspruch steht zum specifisch christlichen Problem der Versöhnung, das in ihr seine Lösung gesucht und eben darum nicht gefunden hat.

Alle zur Vertheidigung der Kirchenlehre von alter und moderner Theologie unternommenen Versuche, durch Analogien aus der sittlichen Welt die Idee eines für die Sünde der Welt stellvertretend genugthuenden Opfers dem Verstand annehmbar zu machen, decken, so weit die Analogie wirklich reicht, den Kern der Kirchenlehre, die wirklich objective Stellvertretung, nicht und erweisen sich, wenn sie diess wollen, als blosse Täuschung zur Ueberredung; oder dann sind es – und diess ist meistens der Fall – wesentliche Abschwächungen der Kirchenlehre, bei denen gerade der Nerv derselben wegfällt.

§ 598. 3) In der Frage nach dem Effect. — Hier muss der Verstand die Alternative festhalten: wenn das Werk Christi wirklich eine stellvertretende Genugthuung ist, so ist die Menschheit eben dadurch factisch frei von dem, wofür sie geleistet ist; oder, wenn das letztere nicht der Fall ist – und es soll nicht der Fall sein, wie die Kirchenlehre nachher selbst in der Lehre vom Glauben wesentlich ergänzend nachholt —, so war jenes Thun und Leiden Christi nicht objectiv stellvertretende Genugthuung.

Es ist durchaus die Intention der Kirchenlehre, keinen Hiatus zwischen dem objectiven Versöhnungswerk Christi und der Wirkung desselben für die Menschheit eintreten zu lassen: die Wirkung ist objectiv sein Werk; aber sein objectives Werk hat seine factische Wirkung nur in der subjectiven Glaubensaneignung. Alle gegen die Kirchenlehre gerichteten Einwürfe, die von dieser Glaubensaneignung Christi absehn, treffen daher den Sinn der

Kirchenlehre in Wahrheit nicht; aber sie treffen ihre Form, von der jener Hiatus unabtrennbar ist. Was eine Person wirklich stellvertretend für andre Personen genug gethan hat, das ist eben damit für diese, abgesehn von ihrer nachherigen Aneignung, objectiv schon abgemacht. Nur was ein Princip wirkt, das kann zuerst an und für sich in abstracto betrachtet werden; die thatsächliche Wirkung aber tritt natürlich nur da ein, wo das Princip subjectives Lebensprincip ist. Diess wird Christus in der Kirchenlehre durch die Glaubensaneignung; aber dem geht zeitlich sein persönliches Werk voran, und da gilt die Alternative: entweder kommt seinem Werk objectiv die erlösende Wirkung zu, — dann tritt diese nicht erst mit der Glaubensaneignung ein; oder diese tritt erst in dieser ein, — dann kommt auch ihre objective Bewirkung nicht jenem allein, sondern wesentlich auch dem subjectiven Act der Aneignung zu. Ueber diess führen auch alle aus dem ethischen Gemeinschaftsleben für die Genugthuungslehre beigebrachten Analogien nicht hinaus.

c. Das munus regium.

§ 599. Die Kirchenlehre schreibt consequent Christo das *regnum potentiæ s. naturæ* über die ganze Welt zu, in seiner Einheit mit dem Vater (§ 389). Hier ist vorab die lutherische Fassung, die ihm diess in der Einheit beider Naturen zuschreibt, eine das wahre Mensch-sein Christi — und zwar in Beziehung auf alle drei *status* — aufhebende Phantasie, welche die Bestimmung der Welt, ihren göttlichen Endzweck im Menschen zu haben, mythologisch versinnlicht. Die reformirte Fassung gesteht diess zu, indem sie Christo das *regnum naturæ* nur nach seiner göttlichen Natur zuschreibt. Allein damit hebt sie — wie nun ihrerseits die Lutheraner mit Recht behaupten — die wirkliche Person Christi als das Subject dieses *regnum* auf.

§ 600. Die Nöthigung in der Kirchenlehre selbst, das Werk Christi im *regnum gratiæ* wesentlich durch die andere Person des h. Geistes vermittelt zu bezeichnen, gesteht indirect den vorstellungsmässigen Widerspruch selbst ein, das Wirken des christlichen Heilsprincips als persönliches Wirken Christi zu fassen.

Es ist allerdings nicht bloss eine *façon de parler*, obgleich stets an der Grenze der Gefahr, es zu werden — von einem unmittelbar persönlichen Verkehr mit dem Heiland zu reden. Es ist ein natürlicher psychologischer Process, das, was geschichtlich vermittelt von der wirklichen Person Jesu Christi aus sich am innern Leben des Gläubigen als Heilsmacht erweist, mit unbewusstem Ueberspringen all dieser Vermittlungen unmittelbar wieder zur Anschauung der Person Christi aus sich hinaus zu projiciren und so mit ihr,

Du auf Du, zu verkehren. Der Verstand aber, der sich hier noch nicht auf die allseitige Würdigung dieser psychischen Processe einlassen kann, sondern vor der Hand nur nach der objectiven Richtigkeit des Vorgestellten zu fragen hat, muss dieselbe verneinen und für blosse Phantasie erklären.

§ 601. Alle Verstandeswidersprüche in der Kirchenlehre vom Werk Christi wurzeln, wie in der von seiner Person, darin: dass als persönliches Thun Christi beschrieben wird, was seinem Inhalt nach die Wirkungskraft und Wirksamkeit des in der Person Jesu in der Geschichte geoffenbarten christlichen Princips ist.

Jedes persönliche Werk steht in seiner Wirkung unter den Bedingungen endlicher ethischer Vermittlungen und zwar als ein einzelner, ebenfalls endlicher Factor derselben neben den andern endlichen Factoren; die Wirkungskraft eines Princips dagegen ist ein der Totalität der einzelnen endlichen Vermittlungen seiner Verwirklichung immanentes Allgemeines, und erweist sich nicht neben, sondern durch dieselben. —

Die Kirchenlehre aber musste das Werk Christi, gemäss der Lehre von seiner Person, in beiderlei Weise miteinander fassen, was sich gegenseitig ausschliesst.

3. Die Abschwächungen der Kirchenlehre.

§ 602. Wird nun aber unter dem Druck all dieser Widersprüche die altkirchliche Fassung der Person Christi als Subject der göttlichen Natur, welche die menschliche sich nur enhypostasirt habe, aufgegeben, und Christus als wahrer Mensch festgehalten: so bleibt zunächst zweierlei übrig: 1) entweder man hält sich an die geschichtliche Person Jesu und ihr geschichtliches Wirken; 2) oder man sucht den Kern der christlichen Wahrheit in einer von dieser Person und ihrer geschichtlichen Wirkung abstrahirten allgemeinen Idee.

§ 603. Hält man sich an die geschichtliche Person Jesu — der Weg des Rationalismus —: so bleibt als der wesentliche Inhalt des Glaubens an ihn die von seiner Persönlichkeit ausgehende Wirkung in der Geschichte; — aber wir haben an seiner Person selbst nicht mehr das religiöse Princip für all das, was man — sei's nun

mit mehr oder mit weniger Recht — als geschichtlich von ihm herdatirend die christliche Religion nennt.

§ 604. Wird dagegen der eigentliche Wahrheitsgehalt der Christologie in einer allgemeinen Idee gesucht, mit Abstraction von der geschichtlichen Person Jesu, — der Weg der Speculation —: so erhalten wir wohl eine Idee, welche der Ausdruck eines religiösen Princips sein kann, — welche aber, eben wegen jener Abstraction, sich nicht als das wirkliche Realprincip des historischen Christenthums, um welches gerade es sich hier zunächst allein handelt, ausweisen kann.[1])

1. Der Unterschied im Werth zwischen diesen verschiedenen christologischen Speculationen der Philosophie beruht darauf, ob und in welchem Grad die als höhere Wahrheit aus dem kirchlichen Dogma von Christo abstrahirte Idee auch wirklich christlichen Inhalts ist, und wie deren Beziehung zur geschichtlichen Person Jesu gefasst wird, ob sie bloss äusserlich an ihn angeknüpft ist, oder ob Jesus wirklich als die historische Offenbarung und Bewahrheitung derselben betrachtet wird.

2. Kant's „Ideal der moralischen Vollkommenheit, oder der gottwohlgefälligen Menschheit" ist nicht die specifisch christliche Idee; wir sind vielmehr mit diesem Ideal aus der persönlichen Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens wieder auf die Basis des Alttestamentlichen Gegensatzes zurückversetzt. Die kantische Fassung der christologischen Idee ist der idealisirte Alttestamentliche Gegensatz, d. h. die Aufhebung des in ihm wurzelnden Widerspruchs auf seiner Basis und in seiner allgemeinen Form als Ideal angeschaut. Es war insofern ganz natürlich und consequent, dass die erste speculative Construction der Christologie, welche die Verstandeskritik der Kirchenlehre zu ihrer stillschweigenden, selbstverständlich angenommenen Voraussetzung hat, mit den Elementen operirte, die bei der Reduction des Dogma's auf seinen Alttestamentlichen Ausgangspunkt übriggeblieben waren.

3. Die nachfolgende speculative Philosophie hat in verschiedener Modification als die eigentlich christologische Idee die essentielle Einheit des Göttlichen und des Menschlichen ausgesprochen. Sie hat damit allerdings das neue Bewusstseinsmaterial bezeichnet, in welchem nach Auflösung der im alten ausgeprägten Lehre die neue denkende Lösung des in dieser Lehre gestellten aber nicht gelösten religiösen Problems zu suchen ist. Allein mit diesem Satz ist erst die neue metaphysische Basis dafür bezeichnet; hingegen für's erste auch diese noch nicht genauer bestimmt, und für's zweite noch weniger schon das religiöse Problem der Gottmenschheit darin gelöst. Das nämlich ist — noch ganz abgesehn davon, ob das essentielle Identitätsverhältniss des Göttlichen und Menschlichen in seiner Allge-

[1]) vgl. die Darstellung der christologischen Ideen in der modernen Philosophie von Spinoza bis Hegel bei Strauss, II, S. 199 ff.

meinheit oberflächlicher pantheistisch, oder mit sorgfältiger logischer Unterscheidung und Zusammenfassung aller Momente der Einheit und des Gegensatzes gefasst sei — der Kapitalfehler all dieser speculativen Christologien, dass das **theoretische** Problem des Wesensverhältnisses von Gott und Mensch, von Unendlichem und Endlichem, schon unmittelbar zugleich als das in der Christologie gestellte **religiöse** Problem behandelt und gelöst geglaubt wurde. In Wahrheit bildet jenes aber nur die **theoretische Voraussetzung**, die das Material liefern muss, um die Lösung von diesem anzustreben. Darum kommen auch wir hier im sachgemäss geordneten Gang der Kritik erst nach der Auflösung der Kirchenlehre von der Person Christi dann zu der Aufgabe, nun auch das Material zu prüfen, in dem sie ausgeführt ist. Erst aus dem Resultat dieser Prüfung kann uns die reine gedankenmässige Fassung des Bewusstseinsmaterials für die Christologie, des Begriffs vom göttlichen und vom menschlichen Wesen, hervorgehn. Und dann nach diesem erst können wir daran gehn, in diesem rein gewonnenen allgemeinen Material das specifisch **religiöse** Problem der Christologie zu lösen, wobei wir uns streng innerhalb des Wesens der Religion zu halten haben. Die unmittelbare Identification des **logisch-metaphysischen** Problems vom Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Wesens **an-sich** mit dem specifisch **religiösen** Problem der Christologie ist der Grundfehler all dieser speculativen Christologien.

4. Auch der von **Strauss**. **Strauss** hat das gegen allen Widerspruch der Theologen aufrechtzuerhaltende Verdienst, dass er mit seiner Kritik der Christologie **negativ** durchaus den **richtigen** Punkt, an dem alles hängt, getroffen hat: nicht eine **Person** ist das Subject für die Prädicate der Christologie, d. h. für das in der religiösen Persönlichkeit Jesu thatsächlich in der Menschheitsgeschichte neu aufgeschlossene religiöse **Princip**, das begrifflich zu fassen das Problem der Christologie ausmacht. Nicht eine **Person**, nicht die Person Jesu Christi selbst, als deren religiöses Leben diess neue Princip in religiöser Unmittelbarkeit eingetreten ist, ist als solche diess Princip, sondern — ja, nun was? **Strauss** sagt: nicht ein **Individuum**, sondern eine **Idee**, nicht eine **kantisch** unwirkliche, sondern die **concrete Idee** der **Menschheit**, als **Gottmenschheit**. Diese Idee aber schwankt bei **Strauss** zwischen dem **abstracten** Gattungsbegriff als dem allgemeinen Wesen des Menschen und dem **concreten** Gattungsbegriff als dem Collectiv der Gattung, und damit entschlüpft das Problem wieder vollständig aus den Händen. Darum ist auch die berühmte, in ihrer Art klassische Stelle, wo **Strauss** für die Prädicate der Christologie statt des **Gottmenschen** die **Gottmenschheit** substituirt, durchweg rhetorisch bildlich gehalten.[1]) Und dadurch wurde dann

---

[1]) In der Schlussabhandlung des 1. **Lebens Jesu**, § 149: „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht **kantisch** unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott: der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der

auch von den Gegnern der Streit von dem eigentlichen punctum saliens auf etwas dogmatisch erst Secundäres abgeleitet, nämlich auf die wesentlich *ethisch-historische* Frage nach der specifischen Dignität Jesu als des Stifters der christlichen Religion. Wir haben aber hier, wo wir die Verstandeskritik der kirchlichen Christologie auf ihrem Gang begleiten, erst das *richtige negative* Endresultat von *Strauss* festzuhalten: als Bestimmungen einer *Person* heben sich die Bestimmungen der Christologie auf, und je schärfer, inhaltsvoller ihr Problem in dieser Form gefasst wurde, desto schneidender treten die Widersprüche hervor. Das Weitere aber werden wir später aufzunehmen haben. Hier vorab nur so viel: sobald die Idee der Christologie als eine allgemein *metaphysische*, oder *kosmologische*, oder *anthropologische*, und nicht als eine *specifisch religiöse* gefasst wird, so kommt man neben dem eigentlichen in ihr enthaltenen Problem vorbei. Ob aber die mit Unrecht ihr *unmittelbar* substituirte Idee nicht doch wenigstens die richtige *metaphysische Grundlage* dafür enthalte, das ist dann eine andere Frage für sich, die an ihrem Ort zu prüfen ist.

5. Diese gemeinsame Idee der modernen Speculation, die *Wesensidentität des Göttlichen und des Menschlichen*, in welche die Speculation nur unrichtig das christologische Problem selbst verlegt, macht auch die modern „*gläubige*“ *Theologie* sich als ein Gemeingut des modernen Bewusstseins gern zu nutze, um damit der kirchlichen Christologie eine neue Begründung zu geben. Alle modernen Dogmatiken „vom christologischen Standpunkt“ laufen mehr oder weniger darauf hinaus. Denn dieser christologische Standpunkt soll nicht bloss bezeichnen, dass die Christologie, die dogmatische Bestimmung der Person Christi, das christliche Centraldogma, das Dogma vom christlichen Princip bilde: diesen christologischen Standpunkt nimmt mit geschichtlicher Nothwendigkeit die Kirchenlehre schon vom Anbeginn ihrer Ausbildung an ein. Sondern mit dem „christologischen Standpunkt“ ist es so gemeint: da die *reale persönliche* Einheit des Göttlichen und des Menschlichen die christliche Grundthatsache der Person des Gottmenschen

---

seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie ausser demselben, bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche; sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstandene und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, dass die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaft.“

sei: so müsse auch der Begriff der göttlichen und der menschlichen Natur überhaupt von vornherein so gefasst werden, dass an-sich in beiden schon mitenthalten sei, was im Gottmenschen dann realisirt hervortrete. Mit andern Worten: göttliche und menschliche Natur seien als an-sich wesens-eins zu fassen, so dass in ihrer wirklichen Einheit jene erst ihre volle Offenbarung, diese ihre volle Verwirklichung finde. Diese Idee ist sehr richtig. Aber diejenigen, welche nun sofort davon Gebrauch machen wollen, um daraus den kirchlichen Gottmenschen rationell zu begründen, sind einfach daran zu erinnern, dass diese Idee schon in Luther das Treibende seiner Christologie gewesen ist (§ 365). Aber weil Luther sie noch solid innerhalb des Rahmens hatte, in welchem sich die kirchliche Christologie mit ihrem Gottmenschen bewegt, so trieb sie ihn nur dazu, den Widerspruch in der alten Christologie durch die Zurückverlegung der *unitio personalis* der beiden Naturen als intelligibeln Act in die Ewigkeit vor der eigentlichen concreten *incarnatio* noch um einen Grad zu verschärfen. Dieser Fingerzeig sollte deutlich genug sein, dass die Idee der Wesensidentität des Göttlichen und des Menschlichen und die kirchliche Lehre vom Gottmenschen, wenn auch schliesslich in jener das Material zu suchen ist um das in dieser gestellte Problem zu lösen, in ihrer Form einander durchaus heterogen sind; dass erst die Auflösung der kirchlichen Christologie durch die Verstandeskritik den Ausgangspunkt bilden kann für die wahre Verwerthung jener Idee; dass dagegen ihre Verwendung, um die kirchliche Christologie selbst damit rationell zu reconstruiren, in Wahrheit nur ein Lappen von neuem Tuch auf ein altes Kleid ist.

§ 605. Auf beiden Wegen wird die Kirchenlehre offenkundig aufgelöst, indem Form und Inhalt derselben in ihren Widerspruch auseinander gehn. Der mittelbare Werth der beiderlei verschiedenen Fassungen für die Glaubenslehre hängt davon ab, wie weit die der erstern Art die Person Jesu und ihr Wirken historisch richtig auffassen, und wie weit die Ideen, welche die der andern Art sich aus der Kirchenlehre abstrahiren, wirklich in innerm Zusammenhang mit dem christologischen Problem, dem mit der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Geschichte eingetretenen christlichen Princip, stehn.

§ 606. Alle modernen Fassungen der Christologie endlich, welche zwar einerseits das essentielle Gott-sein der Person Christi im Sinn der Kirchenlehre auch aufgeben und Christum als essentiell Mensch fassen, andrerseits aber doch das in ihm der Menschheit aufgeschlossene Heilsprincip mit seiner Person insofern identificiren, dass sie die allgemeine Wirksamkeit desselben als persönliche Wirkung Christi festhalten, — alle diese Fassungen sind inconsequente, auf halbem Weg stehen bleibende Vermittlungsversuche, die weder dem in der Kirchenlehre enthaltenen Problem,

noch dem Verstand, der die Form der Kirchenlehre hat auflösen müssen, ein Genüge thun, sondern nur gegenseitig eins durch das andere zur Haltlosigkeit abschwächen.

§ 607. Die möglichen Variationen dieser Vermittlungsversuche unterscheiden sich wesentlich in zwei Klassen: je nachdem ihr Schwerpunkt darin liegt, dass der Inhalt wirklich als persönlicher festgehalten — und nur scheinbar zugleich zur Bedeutung eines allgemeinen principiellen erhoben wird; oder aber darin, dass er wirklich der eines Princips ist — und nur scheinbar zugleich als persönlicher gefasst wird.

§ 608. Der classische Vermittlungsversuch, der seinen Schwerpunkt auf der erstern Seite hat, ist Schleiermacher's Christologie.

Die Person des Erlösers, der „allen Menschen gleich ist vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stete Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war" (der chr. Gl. § 94), „in dem die göttliche und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft war" (§ 96), und zwar so, „dass bei der Vereinigung die göttliche allein thätig oder sich mittheilend, und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend, während des Vereint-seins beider aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinsame war" (§ 97), — diese Erlöserpersönlichkeit bleibt nach dem Sinn, den die eigene Ausführung Schleiermacher's für die der Kirchenlehre entnommenen Formeln herausstellt, — in abstracto betrachtet — wirklich innerhalb des Rahmens einer möglichen menschlichen Persönlichkeit.

Ebenso bewegt sich das „Geschäft" Christi, dass er die Gläubigen „in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins" (seine erlösende Thätigkeit, § 100) und „in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnimmt" (seine versöhnende Thätigkeit, § 101), nach Schleiermacher's authentischer Auslegung (§ 100—105) wirklich innerbalb des Rahmens einer ethisch sich vermittelnden Wirksamkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit. —

Allein die specifische Einzigkeit dieser Person, wodurch allein sie dem Menschengeschlecht als zugleich ein neues Princip

gegenüberträte, und die Verallgemeinerung ihrer Wirksamkeit, wodurch diese allein zugleich als die eines Princips erscheint, ist bloss ein künstlich erzeugter Schein, welcher seinerseits, sobald man ihn als Realität geltend machen will, sofort die erste Position, die doch bei Schleiermacher die wesentliche ist, wieder aufheben würde.

Schleiermacher's Christologie ist schon so allseitig, von allen Standpunkten aus und unter allen Gesichtspunkten beleuchtet und beurtheilt worden, dass wir uns hier darauf beschränken können, direct nur das in's Auge zu fassen, was sich auf unserm Gedankengang als das punctum saliens herausgestellt hat.

1. Schleiermacher will die Person des Erlösers so beschreiben, dass sie in der That nicht aus dem Rahmen einfach wahrer Menschennatur heraustritt. Was ihn von allen andern Menschen unterscheiden soll, die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, dieses „eigentliche Sein Gottes in ihm," besteht nicht in etwas specifisch Einzigem bei ihm, dass zu seiner wahrhaft menschlichen Natur noch ganz einzig etwas Göttliches hinzukäme, so dass darum bei ihm und nur bei ihm von einem „eigentlichen Sein Gottes in ihm" zu reden wäre. Sondern es ist das allgemeine Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen im Menschen als solchem, nur einzig in Christo vollständig realisirt, so, wie es in allen sein sollte, aber ausser ihm in keinem ist. Wie Schleiermacher das Zustandekommen dieses eigentlichen Seins Gottes in Christo in den Formeln der Kirchenlehre beschreibt, dass in der Constituirung seines Selbstbewusstseins das göttliche Moment als das rein active, das menschliche als das rein receptive zu bestimmen, die wirklichen Acte seines Selbstbewusstseins aber immer als einheitliches Product beider zu fassen seien, — diess alles beschreibt nichts als das Verhältniss beider Momente jedes menschlichen Selbstbewusstseins, wie sie an-sich, rein begrifflich sich zu einander verhalten; Christus ist damit nur als der rein dem Begriff des Menschen entsprechende Mensch beschrieben. In abstracto betrachtet, ist daher auch ein solcher Mensch möglich; mit all diesem „eigentlichen Sein Gottes in ihm" ist er rein Mensch, und gerade dadurch ein wahrer, d. h. wahrhaft göttlicher Mensch; aber nicht ein specifisch einziges Wesen, andersartig als ein blosser Mensch, wie diess der kirchliche Gottmensch ist.

2. Auch das „Geschäft" Christi bleibt, wenn man nach Schleiermacher's authentischer Auslegung auf den Kern sieht, worin es denn eigentlich bestehe, innerhalb des Rahmens der natürlich ethisch sich vermittelnden Wirksamkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit. Zwar redet Schleiermacher im Präsens: Christus nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins und in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit auf, — während Jesus persönlich damals jene Kräftigkeit des Gottesbewusstseins bewiesen und diese Seligkeit besessen hat, und nur durch die von ihm geschichtlich ausgegangene Wirkung, wie sie sich durch den Geist der Gemeinschaft nun durch alle Zeiten herab für die Einzelnen vermittelt, der Gläubige jetzt der Wirkung seiner Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und

seiner Seligkeit theilhaft wird. In ganz analoger Weise kann man aber die homogene Wirkung jeder geschichtlichen Person auf ferne Zeiten hin im Präsens beschreiben.

3. Allein die, wenn wirklich nichts weiteres als diess will gesagt werden, ohne Frage seltsamen und gewundenen Ausdrücke weisen, wenn sie genau genommen werden, doch noch auf etwas specifisch anderes hin. Hier aber müssen wir beim Geschäft, bei der Wirkung Christi beginnen; denn auch Schleiermacher geht von dieser aus und deducirt daraus erst das Wesen der Person. Schon daraus geht hervor, dass er Christum zugleich als Princip fasst; denn nur ein Princip kann man genau aus seiner Wirkung erschliessen. Den Grund für die „erleichterte Einigung des höhern und niedern Selbstbewusstseins", die das Mitglied der christlichen Gemeinschaft in sich findet, sucht Schleiermacher, da sie in der Gemeinschaft selbst als sündiger nicht liegen könne, in ihrem Stifter, in welchem jene Einheit „ursprünglich und vollkommen" gewesen. Der Grund liegt aber jedenfalls im Princip der Gemeinschaft, das in all ihren Gliedern als causa efficiens gegenwärtig das Christliche wirkt: dieses giebt dem Einzelnen die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und schliesst ihm die Seligkeit auf. Nach Schleiermacher thut diess Christus selbst: er beschreibt ihn also als das wirkende Princip selbst. Aus seiner Wirkung deducirt er sein Wesen: das kann man, wie gesagt, nur von einem Princip. „Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehn: so musste er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein" (§ 93). Allein der, in welchem sie ursprünglich ist, und das, was sie in sich selbst ursprünglich ist und als was sie die causa efficiens auch in dem ist, in welchem sie ursprünglich hervortritt, — das ist doch nicht eins, sondern zweierlei: das eine ist das Princip, und das andre der Stifter der Gemeinschaft, in welchem jenes für diese historisch ursprünglich hervortritt. Er ist das Vorbild für die Verwirklichung desselben in Andern. Ja er mag, als der historische Quellpunkt, als der erste ohne Vorbild vor sich, für die Andern nach ihm auch ursprüngliches Urbild heissen. Aber auch diess Urbild ist nicht eins mit der Urkraft, die in ihm ursprünglich und — sei's auch — gleich vollkommen das gewirkt hat, was geschichtlich vermittelt durch ihn dann auch in Andern. Indem Schleiermacher beides beim Stifter der christlichen Religion unmittelbar identificirt, sagt er, dass in ihm Erscheinung und Idee sich ganz decken und zwar ursprünglich. Allein diess Decken müsste ein gegenseitiges, d. h. wirkliche Identität sein. Nicht nur müsste die Erscheinung, die historische Person, der Idee ganz entsprechen, nichts als Erscheinung der Idee sein; sondern auch die Erscheinung, die historische Person, müsste die Idee, nicht bloss das Urbild sondern der Urgrund selbst sein. Nähmen wir das Sich-decken nur von der ersteren Seite, so wäre damit nur gesagt: der Erste, in welchem das neue Princip als causa efficiens seines religiösen Lebens sich manifestirte, hat dasselbe auch zugleich vollkommen in sich dargestellt. Das könnte sein. Strauss hat zwar schon dem seinen berühmt gewordenen Satz entgegengehalten: die Idee liebe es nicht, ihre ganze Idee in Ein Exemplar auszuschütten. Damit kommt aber die Frage vom dogmatischen Hauptpunkt ab auf die wesentlich historisch-

ethische Frage. Denn gesetzt auch, die Idee habe es nun einmal geliebt, ihre Fülle in diesem Ersten vollständig darzustellen: so wäre das, was die Fortsetzung in den Andern wirkt, nicht er, der Erste selbst, sondern immer das, was auch in ihm als Erstem es gewirkt hat. Das dogmatische punctum saliens liegt daher in dem umgekehrten Sich-decken von Idee und Erscheinung: der Urgrund, die wirkende Kraft, die causa efficiens, kurz das Princip alles Christlichen in der von Jesu Christo ausgehenden Gemeinschaft müsste nicht nur ganz in dieser Person gewesen, sondern hurzweg nichts anderes als sie selbst sein. Diess ist beim johanneischen Christus, beim Christus der Kirchenlehre allerdings vollständig der Fall: dieser ist das als die Person Jesu existirende neue Princip der Erlösungsreligion, der Gottmensch, der persönliche und ausschliessliche Grund der Gotteskindschaft für die Menschheit. Aber diess geht nicht bei Schleiermacher's als Mensch bestimmtem Stifter der christlichen Gemeinschaft. Nicht seine persönliche Kräftigkeit des Gottesbewusstseins — und war sie auch ganz urbildlich in ihm — kräftigt mich; sondern das, was diese Kräftigkeit in ihm bewirkte, jenes „eigentliche Sein Gottes" in ihm, das wirkt diess — geschichtlich allerdings in diesem Wirken von Christus aus für mich vermittelt — auch in mir. Christus selbst aber wirkt diess nur geschichtlich vermittelt in mir. Darum muss Schleiermacher, um das, was einfach vom Princip zu sagen ist, direct der Person des Stifters beizulegen, die Ausdrücke über diesen so unnatürlich hinaufschrauben, dass sie von dem Moment an, wo sie eigentlich genommen werden, auch den Rahmen der Person sprengen. Vom kirchlichen Christus, dem Gottmenschen, dieser specifisch einzigen persönlichen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, ist all das, was Schleiermacher von seinem Erlöser nur geschraubt und dann erst noch historisch precär aussagen kann, ganz einfach und selbstverständlich: jener ist die persönliche Gotteskraft in der Menschheit und hat nicht bloss, als Mensch, ein urkräftiges Gottesbewusstsein; jener ist eo ipso irrthumslos, unsündlich etc. Von dem Schleiermacher'schen Christus dagegen kann man nur sagen: das Princip der Aufhebung alles religiösen Irrthums, das Princip der Aufhebung der Sündigkeit hat sich in ihm so urkräftig und urbildlich erwiesen, dass es von ihm aus nun als Glaubensprincip in der von ihm gestifteten Gemeinschaft fortwirkt.

4. Schleiermacher verräth auch selbst, dass der Stifter, wirklich menschlich gefasst, und das Princip der von ihm gestifteten Gemeinschaft auch dann nicht identisch sind, wenn schon dieses jenen vollkommen deckt, in seiner Kritik der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung. Sind Person und Princip eins, d. h. ist das wirkende Princip selbst eine Person, so muss es — wie richtig in der Kirchenlehre — heissen: das Princip thut's; aber dieses Princip, als Person, thut's an der Stelle der Personen, für die sie Heilsprincip ist. Schleiermacher dagegen sagt: Christus hat stellvertretend gelitten, d. h. der Schuldlose hat die Folgen der Schuld der Gemeinschaft getragen; diess war aber nicht genugthuend, sondern wiederholt sich vielmehr in der Geschichte. Da haben wir also nur die Person, aber nicht das Princip. — Hingegen Christi vollkommenes Leben war genugthuend, d. h. vor Gott ist damit die Idee der Menschheit erfüllt (was cum grano salis zuzugeben ist); aber von ihm soll der Segen gerade auf die Gemeinschaft

ausströmen: diess ist also nicht stellvertretend. Also hier haben wir umgekehrt das Princip, das selbst in den Gliedern der Gemeinschaft wirken muss, und wo nicht eine Person die andern Personen vertreten kann.

5. Es könnte nun zunächst scheinen, man habe also die Wahl. Entweder gelte bei Schleiermacher das, was er von dem Menschen Jesus sagt und von seiner ethischen Wirkung als Stifter der Gemeinschaft: dann kann er nur uneigentlich, bildlich und vermittelt von ihm aussagen, was nur vom christlichen Princip eigentlich zu sagen ist, und was die Kirchenlehre ganz eigentlich von Christo aussagt. Oder es soll bei Schleiermacher das letztere gelten: dann ist es aber mit dem erstern bei ihm nur Schein. In Wahrheit gilt aber bei Schleiermacher das erstere, und das andere ist bei ihm eine versuchte, aber misslungene Vermittlung mit der Kirchenlehre. Er hat zwar wohl das Wesen der Person seines Erlösers über den historischen Rahmen hinausgehend construirt; aber das Fundamentale seiner Christologie ist doch, dass er damit nichts als die historische menschliche Person Jesu Christi und sein geschichtlich vermitteltes Wirken als Stifter der christlichen Gemeinschaft beschreiben will. Die Vertreter der kirchlichen Christologie haben daher als Dogmatiker einen ganz richtigen Instinct, wenn sie die Schleiermacher'sche Christologie nur als Brücke von Rationalismus wieder zum alten Glauben zurück wollen gelten lassen, welche Brücke sie aber, wenn sie nur erst auf dem alten Ufer wieder festen Fuss gefasst haben, auch sofort wieder hinter sich abbrechen.

§ 609. Der dogmatisch sorgfältigst durchgeführte Vermittlungsversuch, der seinen Schwerpunkt auf der zweiten Seite hat, ist Schenkel's Christologie.

Die Person Christi, als „das ewige, in der Erfüllung der Zeit geschichtlich gewordene göttliche Ebenbild", als „der ewige persönliche Mittelpunkt der Menschheit", „der ewige Mittler zwischen Gott und den Menschen" (Lehrst. 13), und sein Werk, dass „Gott in ihm sich mit der Menschheit versöhnt hat" (Lehrst. 15), sind (nach den Ausführungen von Lehrst. 13—16) hier allerdings — im wesentlichen Unterschied von Schleiermacher und in diesem Stück in wesentlicher Annäherung an die Kirchenlehre — so bestimmt, dass sie in der That unmittelbar die Bedeutung eines Princips und seiner Wirksamkeit haben, wie in der Kirchenlehre. —

Damit wird nun allerdings, mit zutreffender Kritik der Kirchenlehre, von vornherein die Forderung einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit Christi verbunden, — aber der Widerspruch dieser Forderung mit dem Vorigen nur durch geschraubte Redensarten ausgefüllt. Wirklich durchgeführt hingegen, hebt diese Forderung

die dogmatische Position Schenkel's, die „ewige Centralpersönlichkeit“ Christi, wieder auf, und vereitelt auf's neue die angestrebte Lösung des christologischen Problems.

1. Fast alle modernen Theologen sind in der Christologie Vermittlungstheologen. Sie anerkennen, offener oder verblümter, dass die altkirchliche Christologie mit ihrer Zweinaturenlehre beim besten Willen ein wahres Mensch-sein Christi nicht habe herausbringen können, dass aber gerade hievon auszugehen sei: Christus nicht Gott und dazu auch noch wahrer Mensch; sondern: als der wahre Mensch wahrhaft göttlich. Die Erklärung, von dieser Position ausgehn zu wollen, gehört heutigen Tages geradezu zum wissenschaftlichen Anstand, und um diesen zu behaupten, wagt man es sogar — mit ganz löblichem Muth — dem Pater Grossinquisitor der protestantischen Theologie in Berlin unter die Zähne zu treten.[1]) Wir wählen aber von all diesen christologischen Vermittlungsversuchen keinen der zahlreichen aus, die mit jenem wissenschaftlichen Anstrich nur die alte Kirchenlehre ziemlich durchsichtig übertünchen, sondern den von Schenkel, der in der That insofern der gediegenste zu heissen verdient, als keiner, der mit dem modernen Begriff des wahren Mensch-seins Christi wirklich rationell Ernst machen will, zugleich vom Material des altkirchlichen Dogma's so viel mit verwerthet. Zugleich gränzt Schenkel's Christologie hart an die Schleiermacher'sche, aber mit bestimmtem und richtigem Bewusstsein der Scheidelinie. Fällt nun Schleiermacher von der dieser gesammten Vermittlungstheologie als Problem vorschwebenden richtigen Mitte, Christus — wie das alte Dogma — als das persönliche Princip des Christenthums, — und zugleich modern — als wahre menschliche Person zu fassen, auf die eine Seite ab: so wird der Nachweis, wie sein Nachbar in dem Moment, wo er in der Richtung nach der Kirchenlehre hin sich von ihm unterscheidet, nach der andern Seite über die richtige Mitte hinausgerathe, — dieser Nachweis an dem Einen Beispiel wird den allgemeinen Beweis leisten, dass es sich mit dieser richtigen Mitte der Vermittlungstheologie gerade so verhalte, wie mit der, welche durchweg den Gang der orthodoxen Kirchenlehre bezeichnet: dass sie zwei Dinge als unmittelbar Eins zusammenzudenken verlangt, die der Verstand vielmehr immer wieder als Gegensätze einander gegenüberstellen muss. Nur hatte die alte Kirchenlehre ihre orthodoxe richtige Mitte in scharf geschnittenen Formeln ausgesprochen, — die Vermittlungstheologie dagegen balancirt mit rund abgeschliffenen Redensarten.

2. Schenkel betont mit grossem Nachdruck, dass „die Basis einer erklecklichen Christologie die Anerkennung der Wahrheit von dem wahrhaft menschlichen Personleben Christi“ sein müsse, was aber vom Boden der alten Kirchenlehre aus nicht möglich sei. Diess führt er in einer ganz zutreffenden Kritik derselben bis auf die neuesten Kenotiker herab durch.[2]) Er anerkennt

[1]) Man denke an die Verhandlungen des Altenburger Kirchentags sammt allem, was sich daran geknüpft hat.

[2]) a. a. O. § 78—81. Nur die Schriftbeweisführung, S. 704 ff. die in jeder Zeile modern schillert, wollen wir ihm schenken.

(§ 83) das christologische Verdienst Schleiermacher's, den Grund zu einer wahrhaft menschlichen Auffassung Christi gelegt zu haben, auf welchem die Lehre von Christo ihres Ausbaus harre. Er findet aber das Resultat Schleiermacher's darin unbefriedigend, dass das „eigentliche Sein Gottes" in Christo als „Urkräftigkeit seines Gottesbewusstseins" doch bloss etwas subjectiv Menschliches sei. Schenkel will in Christo in objectiver Weise ein Sein Gottes, d. h. etwas unmittelbar Principielles fassen und zum Ausdruck bringen. Er erkennt ganz richtig den Hiatus zwischen der Idee der Christologie, die ein objectiv göttliches Princip in specifischer Weise in der Person Christi als solcher fixirt, und der Fassung Schleiermacher's, wie jeder andern, welche das Göttliche in Christo als blosses Moment an seinem essentiell menschlichen Sein fasst.[1] — Also in der That ein klares Bewusstsein des Problems: ein wahres Mensch-sein Christi, wie es die kirchliche Christologie nicht wahren kann, „wie es überhaupt nicht möglich ist, wenn der Logos der personbildende Factor in ihm gewesen"; auf der andern Seite ein objectiv göttliches Sein in ihm, das nicht als solches Moment seines menschlichen Seins ist. Worin besteht nun aber die neu versuchte Lösung des Problems, beides zu vereinigen?

3. Schenkel adoptirt von Martensen den (übrigens der modernen Philosophie angehörigen und erst aus dieser entlehnten) Satz, die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur liege an sich im Begriff des Menschen.[2] Darin also liege noch nicht das Neue der Offenbarung Christi. Sondern dieses sei darein zu setzen -- und hierin nimmt Schenkel mit Rothe den gleichen Ausgang —[3]), dass das Göttliche in Christo nicht als ein lediglich Metaphysisches, sondern als ein wesentlich Sittliches und eben darum rein menschlich aufgefasst werden müsse. Er stimmt dann aber Rothe's eigener Fassung nicht bei: dass vom ersten Moment des persönlichen Lebens Christi an ein Verhältniss realer Vereinigung Gottes stattgefunden habe, vermöge dessen die Vollkommenheit Christi in einem stetig fortschreitenden Process heiliger Vergeistigung, also auf dem Weg sittlicher Entwicklung zu Stande gekommen sei, und vermöge welcher Vollkommenheit er der principielle Lebensmittelpunkt, Ur-Grund-Haupt- und Centralindividuum der reinen geistigen Menschheit, ja in höchster Vollendung schlechthin Gott geworden. Schenkel fragt: 1) wie jenes Verhältniss stetiger Einwohnung zu denken sei, und 2) ob man sagen dürfe, dass ein wahrer Mensch wahrer Gott werden könne? —

Wir nehmen im Vorbeigehn diese Fragen Schenkel's an die Rothe'sche Christologie auf und fragen unsrerseits in Beziehung auf die erstere: liegt metaphysisch, an sich, die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur im Begriff, oder in der Bestimmung des Menschen, so dass die normale sittliche Entwicklung des Menschen eben damit diess Verhältniss als das wahrhaft menschliche entwickelt? Ja oder Nein? Wenn nein (wie in der

[1]) Er sagt daher auch ganz richtig, es sei in Folge der Christologie von Strauss eine schiefe Wendung der Sache gewesen, die Kernfrage darin zu suchen, ob der Person Jesu Christi eine specifische Dignität zukomme oder nicht.

[2]) a. a. O. II, S. 720.

[3]) Rothe's Christologie in s. theol. Ethik (erste Ausg.) II, S. 278 ff.

Kirchenlehre): so war jene Vereinigung in Christo vom ersten Moment an etwas aussermenschliches, und von wahrer menschlicher Entwicklung und dass das so Gewordene gerade nichts anderes als das wahrhaft und vollkommen Menschliche sei, ist keine Rede. Wenn aber ja: dann fragen wir weiter: wenn das Specifische Christi dabei war, dass jene reale Vereinigung Gottes mit seinem menschlichen Personleben vom ersten Moment an bestand, — an welchen „ersten Moment" soll dabei eigentlich gedacht werden? Etwa an den ersten Moment seines Daseins? — wie ja in der That auch Rothe die vaterlose Erzeugung Christi dogmatisch erhärtet.[1]) Dann haben wir also doch kein rein menschlich-Sittliches, sondern ein übernatürlich-Natürliches; eine sittliche Entwicklung aber, die einen solchen Ausgang postulirt, kann nicht als die normal menschliche hingestellt werden. Oder war es also erst vom „ersten Moment" an, wo das Geistesleben, also das sittliche Leben, actu in Jesu erwachte, dass sich dieses durch reale Vereinigung Gottes mit ihm auf menschlich normale Weise zu entwickeln angefangen? Jedenfalls ist diess die einzig rationelle Antwort auf Schenkel's Frage von Rothe's Principien aus. Dann ist aber wieder nichts Specifisches von Christo ausgesagt, sondern nur das Ideal einer wahrhaften normal menschlichen Entwicklung. Aber damit eignet sich dieser Christus sofort nicht mehr dazu, das Subject der kirchlichen Christologie zu ersetzen. Das letztere ist das persönliche Princip, welches das einzig in seiner Person und als seine einzigartige Personbeschaffenheit bestehende neue (wenn auch ewig in Gott vorherbestimmte) Verhältniss zwischen Gott und Mensch in die Menschheit einführt und für diese persönlich vermittelt; Rothe's Christus dagegen ist nur der Mensch, in welchem sich das an sich immer bestehende wahre Verhältniss zwischen Gott und Mensch zuerst vollkommen realisirt hat. Die Erhebung Christi zur Vollkommenheit macht ihn noch nicht zum Princip dieser Vollkommenheit; sondern damit ist er nur der historische Offenbarer und der historische Vermittler dieses objectiven Princips des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zum subjectiven Glaubensprincip der wahren Religion. Darum sind denn auch all die weitern Bezeichnungen dieses Christus als Ur-Grund-Haupt-Central-individuum uneigentlich übersteigerte Ausdrücke, um den Hiatus mit der Kirchenlehre zu verdecken, in der all diese Ausdrücke allerdings ganz einfach ihren ganz bestimmten eigentlichen Sinn haben. — Ebenso ist auch die zweite Frage Schenkel's, ob ein nach Rothe's Gedanken rein menschlich, ethisch vollkommen sich entwickelnder Mensch selbst „Gott werdend" genannt werden dürfe, — nicht bloss zweifelnd zu stellen, sondern entschieden zu verneinen. Dieser durch sittliche Entwicklung Gott werdende Mensch ist einfach das logische Gegenstück zu dem durch Selbstentäusserung Mensch werdenden Gott der Kirchenlehre. Beiden schwebt als Problem die reale persönliche Einheit von wahrem göttlichem und wahrem menschlichem Wesen vor. Aber diess nun selbst wieder sich als eine einzigartige Person vorzustellen, statt es als allgemeines Princip wahrer menschlicher Personbildung zu fassen, ist eine logische Unmöglichkeit, ob man nun vom menschlichen oder vom göttlichen Ende ausgehe.

---

[1]) theol. Ethik, § 544.

4. Nun aber Schenkel selbst. Er betont also sehr, dass mit der Menschheit Christi voller Ernst zu machen sei, dass aber das Personleben Christi nur dann als ein wahrhaft menschliches begriffen werden könne, wenn es „von der innersten Wurzel aus ein menschliches" war.[1] — Wie wird nun diese von der innersten Wurzel aus wahrhaft menschliche Person beschrieben? „In Gemässheit der ewigen Erwählung der Menschheit zum Heil hat Gott den, in welchem er von Ewigkeit die Menschheit erwählt hatte, zu der von ihm erwählten Zeit Mensch werden lassen."[2] Er hat diesen Mensch werden lassen? So kann man vom kirchlichen Logos als präexistirendem göttlichem Ich reden; nicht aber von dem, der vorher nur als Idee des wahren Menschen in Gott gewesen. Das war also nur eine der Kirchenlehre abgeborgte täuschende Redensart. Der eigentliche Ausdruck für den Gedanken ist: zur bestimmten Zeit hat Gott den Menschen werden lassen, in welchem er sein Heil für die Menschheit realisirte. — Weiter: „die eigenthümliche heilsgeschichtliche Dignität der Person Christi besteht darin, dass das Selbstbewusstsein Gottes, sofern es von Ewigkeit bezogen ist auf die Menschheit, in ihr seine vollkommene menschliche Selbstoffenbarung gefunden hat." Was will nun das wieder sagen? Entweder müsste es heissen: Gott habe sich in ihm seine Selbstoffenbarung gegeben, wie man diess wirklich beim kirchlichen Christus sagen kann; denn Gott findet doch sein Selbstbewusstsein nicht. Oder es müsste heissen: in Christo habe in der Menschheit seine Offenbarung gefunden, was Gottes ewiger Rathschluss mit der Menschheit gewesen, sofern die menschliche Person Christi (auf Grund einer Selbstbethätigung Gottes in ihm) es an sich ethisch geoffenbart hat. Dieses letztere will Schenkel nicht, — es klingt zu rationalistisch; jenes will er nicht, — es passt nur zur Kirchenlehre; darum die für sich sinnlos zwischen beidem schillernde Phrase: Gottes Selbstbewusstsein habe in der Person Christi ihre Selbstoffenbarung gefunden. — „Innerhalb der untheilbaren Einheit seines Selbstbewusstseins und somit seines Personlebens besitzt er eine doppelte Bewusstseinsform, indem er nach der Seite seines Geistlebens ein unmittelbares Bewusstsein seiner ewigen Einheit mit dem Vater, nach der Seite seines organischen Lebens ein unmittelbares Bewusstsein seiner natürlichen Einheit mit dem Menschengeschlecht in sich getragen." Offenbar nach den Formeln der Kirchenlehre: untheilbare Einheit des Selbstbewusstseins — Eine Person; die doppelte Bewusstseinsform — die zwei Naturen; das unmittelbare Bewusstsein der Einheit mit dem Vater auf der einen, mit der Menschheit auf der andern Seite — der Gottmensch. Allein was soll das alles nun hier heissen? „Nach der Seite seines Geistlebens hatte er ein unmittelbares Bewusstsein seiner ewigen Einheit mit dem Vater." Ziehn wir vorab das „ewig" ab, das in kirchlichen Farben schillert; denn entweder bedeutet es nach der kirchlichen Vorstellung eine persönliche vorirdische Einheit mit dem Vater; oder aber, wenn diess nicht, dann kann es nur bedeuten, dass Christus mit seinem normal menschlichen Geistesleben das Bewusstsein nicht seiner ewigen, sondern kurzweg der ewigen, d. h. der an sich wahren und darum ewig in Gott wurzelnden Einheit des

[1] a. a. O. S. 702.

[2] a. a. O. Lehrst. 13. S. 643.

Menschen mit Gott in sich getragen. Diess Bewusstsein der ewigen Einheit mit dem Vater soll nun Christus „unmittelbar" gehabt haben. Aber doch in menschlicher Vermittlung ethischer Selbstbethätigung? denn das ist ja die Basis, von der Schenkel mit Rothe ausgehn will. Also jene „unmittelbare" Einheit mit dem Vater ist jedenfalls keine wesentlich andere als die in aller menschlich vermittelten Offenbarung (§ 27 ff.), und nichts Specifisches für Christum, wie diess allerdings bei dem kirchlichen Christus der Fall ist. — „Nach der Seite seines organischen Lebens hatte er ein unmittelbares Bewusstsein seiner natürlichen Einheit mit dem Menschengeschlecht." Diess erweckt nun den Schein, in natürlicher Einheit mit dem Menschengeschlecht habe er nur in Beziehung auf sein organisches, nicht aber auf sein geistiges Leben gestanden; denn sonst ist der Satz nur eine täuschende, der Kirchenlehre abgeborgte Phrase. Will man die beiden Momente des Menschen als das Geistige und als das Organische unterscheiden, jenes als das Geist-sein, dieses als das Natur-sein des Menschen, so kann man etwa in der „untheilbaren Einheit des Selbstbewusstseins" reden von „einer doppelten Bewusstseinsform," als unmittelbarem Bewusstsein der ewigen Einheit mit Gott nach der Seite des geistigen, und der Einheit mit der Natur nach der Seite des organischen Lebens; aber nicht der Einheit mit Gott nach der einen, und mit der Menschheit nach der andern Seite, da die Menschheit, d. h. der Begriff des Mensch-seins, gerade in dieser untheilbaren Einheit des Selbstbewusstseins mit beiden Momenten besteht. Also diese Gegenüberstellung von Einheit mit Gott einer- und mit der Menschheit andrerseits ist purer täuschender Schein von der Kirchenlehre her. In dieser hat der Gegensatz seinen guten Grund in der Zweinaturenlehre, die aber — mit Recht — Schenkel gerade nicht will.[1]) Wozu nun aber dieser täuschende Schein? Weil ohne denselben von Christo gar nichts ausgesagt wäre, was nicht wesentlich von jedem Menschen als solchem gälte. Es soll so aussehn, als sei damit etwas specifisch einzigartiges von Christo ausgesagt, damit kann fortgefahren werden: „demzufolge ist er weder ein Gott, noch ein Mensch im gewöhnlichen Sinn des Wortes, d. h. ein vereinzeltes Individuum, auch nicht Gott, der zugleich Mensch ist." „Weder ein Gott": — gewiss nicht. „Auch nicht ein Gott, der zugleich Mensch ist": — ebenfalls nicht, sofern wir nämlich die „ewige Einheit mit dem Vater" bloss als eine in die Kirchenlehre hinüberschillernde Phrase betrachten dürfen. „Noch ein Mensch im gewöhnlichen Sinn des Wortes, d. h. ein vereinzeltes Individuum." Warum nicht? nur nicht ein „vereinzeltes," sondern einfach ein einzelnes Individuum. Vereinzelt deutet schon auf eine Losreissung von einem Zusammenhang, der eigentlich vorhanden sein sollte. Aber warum nicht ein einzelnes Individuum? Das ist Christus als „von der Wurzel aus wahrer Mensch" so gut wie jeder andere Mensch. Und warum nicht ein Mensch im „gewöhnlichen Sinn des Wortes"? — wenn nur nicht mit dem „gewöhnlich" das täuschende Spiel getrieben wird, dass der Sinn von alltäglich vorgeschoben und verneint wird, während der andere Sinn von

---

[1]) Der schon 1 Petr. 4, 6 schief gefasste Gegensatz κατὰ σάρκα = κατ'ἄνθρωπον und κατὰ πνεῦμα = κατὰ θεόν ist hier auf anderer metaphysischer Basis vollends ganz verkehrt angewendet.

reinem, wahrhaft menschlichem, von der Wurzel aus menschlichem Menschen, den man bejaht, der Kirchenlehre zulieb im Hintergrunde behalten wird: das alte Spiel mit dem ψιλὸς ἄνθρωπος. Darum kann Christus doch, „wie er sich selbst bezeichnet hat, des Menschen Sohn und Gottes Sohn in einer und derselben Persönlichkeit“ sein, — wenn diess nicht etwa — mit der Kirchenlehre — sagen soll: das eine Moment, der Gottessohn, stamme von seiner göttlichen, das andere, der Menschensohn, von seiner menschlichen Natur; sondern wenn es bloss die zwei wesentlichen Momente des Menschen als solchen, nur in ihrem ethisch verwirklichten wahren Verhältniss bezeichnen soll. Es läuft immer alles darauf hinaus: entweder soll mit all dem von Jesu etwas essentiell ihm allein zukommendes ausgesagt werden, oder nicht. Wenn ja — wie es in der Kirchenlehre der Fall ist, und wie man es verstehen muss, wenn die von dieser entlehnten Ausdrücke Schenkel's eigentlich und streng genommen werden: dann ist die Behauptung wahren Mensch-seins Jesu von der Wurzel aus so wenig zu halten, als bei der Kirchenlehre. Wenn aber nein: dann sind all jene Aussagen von Christo nur der Kirchenlehre abgeborgte täuschende Redensarten, die auf Stelzen gehn, um zu sagen, dass das Verhältniss zwischen Mensch und Gott, das an sich im Wesen und in der Bestimmung des Menschen liege, in Jesu religiös-ethisch vollendet zu denken sei. Nur in diesem letztern Fall kann Schenkel weiter sagen: „da der personbildende Factor in ihm der Geist als rein menschlich selbstbewusster ist, so ist er wahrer und vollkommener Mensch.“ — Bis hier gehört also Schenkel wesentlich auf die Seite derer, die vom essentiellen Mensch-sein Christi ausgehn und nur in uneigentlichen Redensarten über diesen Rahmen hinausreichen.

5. Allein nun kommen die Aussagen über die Bedeutung und Wirkung Christi für die Menschheit, die in der That, wenn sie überhaupt nur irgend einen Sinn haben sollen, ihm unmittelbar die Bedeutung eines Princips beilegen, wie diess bei dem Subjeot der kirchlichen Christologie der Fall ist. „Da er als Mensch zugleich ewig auf Gott bezogen, mit Gott eins, in Gott vollendet ist, so ist er wirklicher und vollendeter Gottmensch. Da er die Menschheit Gott gegenüber, Gott der Menschheit gegenüber vollkommen vertritt: so ist er vollkommener und ewiger Mittler.“ Von der vorbeschriebenen Person, wenn diese nämlich mit Reduction der Phrasen auf ihren eigentlichen Sinn als wirklicher Mensch genommen wird, hat nun diese Aussage keinen Sinn, — während sie allerdings vollständig zum kirchlichen Christus passt, zu einem göttlichen Ich, das zugleich die Menschheit sich enhypostasirt hat. „Er ist ewig auf Gott bezogen.“ Was heisst das von jenem? Es reducirt sich darauf: die ewige, d. h. an sich zwischen Gott und Mensch vorhandene Beziehung hat sich in ihm religiös-ethisch verwirklicht. „Er vertritt die Menschheit Gott gegenüber:“ — in seiner Person ist in der Menschheit realisirt, was der Mensch nach seiner göttlichen Bestimmung Gott gegenüber sein soll. „Er vertritt Gott der Menschheit gegenüber:“ — er hat in seinem normal menschlichen Leben geoffenbart, wie Gott sich in der Menschheit erweisen will; aber darum vertritt er nicht Gott der Menschheit gegenüber. „Er ist vollkommener und ewiger Mittler.“ Nicht Mittler, weder vollkommener noch ewiger. Nicht „Mittler“; denn der muss ein selbständig zwischen beiden Parteien stehendes

Subject sein, in dessen specifischer Beschaffenheit zwischen beiden es bedingt ist, dass er zwischen ihnen mitteln kann. Das hat Anselm vom kirchlichen Gottmenschen gezeigt: von dem Schenkel'schen ist es bloss bildliche Redeweise. Nicht „ewiger“ Mittler: das gilt wieder nur vom kirchlichen, nicht vom Schenkel'schen Gottmenschen, der ja von der Wurzel aus sich menschlich-ethisch, d. h. also auch zeitlich, zu der Vollkommenheit entwickelt hat, in der er dann als Mittler kann angeschaut werden, sofern er in seinem Leben das wahre gott-gewollte Verhältniss zwischen Gott und Mensch geoffenbart und dessen weitere Verwirklichung in der Menschheit geschichtlich vermittelt hat. Nicht „vollkommener“ Mittler: das war der kirchliche Gottmensch, dem in seinen drei Aemtern ausschliesslich alle persönliche Vermittlung zwischen Gott und Mensch zukommt. Der Schenkel'sche Christus hat in seinem persönlichen Geistesprocess das wahre Verhältniss zwischen Gott und Mensch geoffenbart; aber was dasselbe nun auch in den andern Menschen bewirkt, das ist nun nicht Christi eigenes persönliches Thun, sondern das ist in ihnen dasselbe gottmenschliche Princip, das vorbildlich in seiner Person gewirkt hat. Also von der bisher auf Schenkel's eigene Versicherung hin streng menschlich zu nehmenden Person Christi haben all diese Aussagen keinen streng zu nehmenden Sinn: — wohl aber, wenn wir als Subject dafür ein (nur in der Person dessen, der es in seinem eigenen Geistesleben geoffenbart und bewahrheitet hat, personificirt angeschautes) Princip setzen. Und ein solches substituirt sich denn auch in der That bei Schenkel der concret menschlichen Persönlichkeit Jesu Christi: „die Persönlichkeit Jesu Christi ist eine menschliche, aber nicht irgend eine, sondern die ewig in Gott gewusste und vorherbestimmte des Gott selbst wahrhaft offenbarenden Menschen, welche innerhalb der heilsökonomischen Entwicklung der Menschheit als der Gottheit vollkommenes Urbild zur geschichtlichen Selbstverwirklichung zu gelangen bestimmt war. Seiner persönlichen Wesensbestimmtheit nach unterscheidet sich Christus nicht wirklich von den übrigen Menschen; gleichwohl besteht zwischen ihm und allen übrigen Menschen ein individuell-specifischer Unterschied.“ [1]) Classischer Ausdruck für den in Frage liegenden Widerspruch! Aber wie so ist's gemeint? „Während alle übrigen lediglich organisch mit einander verknüpft, geistig aber von einander unabhängig sind: so ist er dagegen der geistige Mittelpunkt, in welchem die Menschheit ewig eins ist.“ Was Schenkel mit dem erstern, dem organisch mit einander verknüpft sein, meinen kann, das gilt auch von Christo als einzelnem Menschen wie von jedem andern Menschen; — oder es gilt auch von den andern nicht. Sollen wirklich alle übrigen Menschen „lediglich organisch“ mit einander verknüpft sein?! Das zweite aber gilt von etwas specifisch von jedem einzelnen Menschen als solchem unterschiedenen, das aber in allen einzelnen wirksam ist, d. h. nicht von einer einzelnen Person, sondern von einem den Personen immanenten allgemeinen Princip, dem Princip, welches das wahre Menschsein in sich schliesst und für den einzelnen Menschen bedingt. „Sein Geistleben war schon vorzeitlich von Gott geordnet, die potentielle Idee der Menschheit, nach welcher Gott alle übrigen Menschen schuf, so dass nicht er in den

[1]) II, S. 724.

andern Menschengeistern (diess soll wohl gegen die immanente Idee gehn), sondern alle andern Menschengeister in ihm als ihrem geistigen Inbegriff eingeschlossen sind.“ Da haben wir von Schenkel selbst das Eingeständniss; denn diess ist nichts anderes als die Idee der Menschheit, nur vorstellungsmässig nicht immanent gedacht, sondern abstract sinnlich als Einzelwesen für sich personificirt angeschaut. — Nach allem schliesst Schenkel: „dass nichts geringeres als Gott selbst in Christo ein menschliches Personleben lebt, oder Christi wahre und ewige Gottheit in der Form wahrhaft persönlicher Menschheit: das ist der Inbegriff und die Summa aller Christologie.“ [1]) Wenn Schenkel vorher Rothe gefragt hat: ob man sagen dürfe, dass ein Mensch wahrer Gott werde? so wir nun ihn: wie man sagen dürfe, nichts geringeres als Gott selbst lebe in Christo ein menschliches Personleben? — wenn nicht ein ewiges göttliches Ich der personbildende Factor sein soll, wie in der Kirchenlehre; sondern wenn Christus eine von der Wurzel aus wahrhaft menschliche Person ist. Es ist nichts als eine auf kirchliche Stelzen gestellte Phrase für die Idee: Im wahren menschlichen Wesen offenbart sich das wahre göttliche Wesen; diess hat in der Menschheit Christus an seiner eigenen religiösen Persönlichkeit geoffenbart und bewahrheitet, und dadurch ist er der geschichtliche Quellpunkt dieser Idee der wahren Religion für die Menschheit.

6. Somit kann es nach allem auch bei Schenkel scheinen, man habe die Wahl: entweder hält man sich im strengen und eigentlichen Sinn an das, dass er Christum als wahren und wirklichen Menschen gefasst wissen will; oder an das, wie er ihm direct die Stellung, Bedeutung und Wirkung eines Princips in der Menschheit beilegt. Beides ist bei ihm in schillernden, von der Kirchenlehre entlehnten Redensarten ausgedrückt. Wenn der Sinn dieser Redensarten streng im erstern Sinn genommen wird, so bleibt für das zweite nur der leere täuschende Schein; und umgekehrt im andern Fall. In Wahrheit hat man aber bei Schenkel, dem Dogmatiker, doch nicht die freie Wahl, so wenig als bei Schleiermacher. Aber die Entscheidung fällt bei Schenkel auf die andere Seite. Da nämlich was er von der principiellen Bedeutung Christi sagt, gar keinen Sinn hätte, wenn es nicht im eigentlichen Sinn genommen würde, und er dann wirklich das Weitere darauf baut, z. B. im 15. Lehrst. das Werk der Versöhnung: so ist sein christologischer Vermittlungsversuch, gegenüber dem Schleiermacher's, auf die Seite derer zu stellen, welche das Subject der Christologie zwar als die Person Jesu Christi wollen festgehalten wissen, aber es wesentlich als ein Princip beschreiben: hierin nicht bloss in den Ausdrücken sondern auch im Sinn derselben näher an die orthodoxe Christologie gerückt als die rationellere Christologie Schleiermacher's. — Wie wenig aber beides klappt, das hat Schenkel selbst am allerbesten bewiesen durch sein „Charakterbild Jesu,“ in welchem Buch er mit einer wirklich geschichtlichen Auffassung Christi Ernst machen wollte. Das Buch ist nicht um seiner grossen historisch-kritischen Schwachheiten willen, sondern wesentlich wegen dessen, was verdienstlich daran ist, zur Zielscheibe maassloser Angriffe von Seite der gesammten „gläubigen“

[1]) II, S. 730.

Theologie geworden. Die Art, wie in der ersten Eile der Abwehr solcher Angriffe — wobei wir selbstverständlich ganz auf seiner Seite stehn — Schenkel sowohl als seine nächsten Vertheidiger sich hinter seine Dogmatik zurückgezogen haben, das wird er wohl jetzt selbst nicht mehr vertheidigen wollen. Wenn Schenkel den vollen Freimuth und die auch gegen sich selbst strenge Wahrheitsliebe besitzt, die erforderlich sind um den Posten mit Ehren zu behaupten, den er als einer der praktischen Vorfechter freier Theologie gegenwärtig einnimmt: so wird er selbst nicht wieder darauf zurückkommen wollen, sondern den Widerspruch seiner frühern dogmatischen Construction der Christologie mit der Grundforderung einer wahrhaft menschlichen Auffassung der Person Jesu offen zugestehn, und damit auch die Berechtigung zugestehn, dass die wissenschaftliche Lösung des dogmatischen Problems der Christologie auf einem wesentlich andern Wege gesucht werde.

§ **610.** Resultat. — Die Kritik der Kirchenlehre von Person und Werk Christi löst Inhalt und Form derselben überhaupt als incongruent auseinander durch den Nachweis, dass jede Fassung des christologischen Problems in der allgemeinen Form derselben, als Personalbestimmung Christi, sich in Widersprüche verwickelt, und zwar in um so härtere, je tiefer und vollständiger das Problem gefasst wird. — Bevor sie aber das Problem selbst für ein unlösbares erklärt, muss sie erst die Voraussetzungen prüfen, auf welchen die Form der Kirchenlehre beruht (§ 575).

Zweites Kapitel.

Kritik der kirchlichen Theologie.

1. Die Trinitätslehre.

§ 611. Auf Grund der Voraussetzung, dass die Gottheit persönlich subsistire, hat der vom christlichen Princip postulirte Gottesbegriff sich nothwendig zur Trinitätslehre ausbilden müssen, indem das Göttliche in Christo und in der Gemeinde als wahre Gottheit d. h. also auch als persönlich subsistirend, und doch zugleich als Moment des Einen Gottes zu bestimmen war.

Jede vor-nicænische Fassung ist nur eine noch unentwickelte Vorstufe, die das Dogma nothwendig zur Spitze des Symbolum Athanasianum weiter treibt (§ 343 ff.).

Für jede auf eine dieser Vorstufen zurückkehrende Fassung liegt daher die Kritik schon in der Geschichte.[1])

§ 612. Nun muss aber der Verstand das Mysterium der kirchlichen Trinitätslehre für Widersinn erklären, weil es einen absoluten Widerspruch unmittelbar zusammenzudenken gebietet. Wenn *unus deus:* dann nicht *tres personæ;* sondern entweder nur drei verschiedene Erscheinungsweisen der Einen Gottheit, oder neben dem Einen Gott die andern Personen nicht essentiell göttlich. Wenn aber *tres personæ* der Gottheit: dann nicht *unus deus,* sondern nur *una deitas.*

§ 613. In allen von alter und moderner Dogmatik zur Vertheidigung des Mysteriums beigebrachten Analogien aus der Naturwelt fehlt immer die Hauptsache, nämlich das *tertium comparationis.*

---

[1]) Die Geschichte der Auflösung und Umdeutung der Trinitätslehre s. b. Strauss, § 32.

1. Die Trinität ist ein alle Vernunft übersteigendes Mysterium des „Glaubens“. Gleichwohl hat die Dogmatik zu allen Zeiten Analogien dafür gesucht, *vestigia* in der Naturwelt, *similitudines* im geistigen Leben, durch die der Verstand überredet werden soll aus Vernunft den Sprung in die Uebervernunft zu thun. Analogien wären schon recht; sie beweisen für den Verstand immer etwas. Nur muss bei der Vergleichung wenigstens das *tertium comparationis* zutreffen; sonst ist die vorsichtig hinzugefügte ganz richtige Bemerkung, dass jede Vergleichung hinke, also nicht zu streng zu nehmen sei, nur das verblümte Geständniss, dass dieser Analogiebeweis eine blosse Vorspieglung sei.[1])

2. Schon die Mathematik musste Analogien für die Trinität hergeben. Die Arithmetik: man brauche sich nur vom blossen Summiren zum Potenziren zu erheben: 1 + 1 + 1 sei zwar = 3; aber 1 × 1 × 1 doch nur = 1. Die Analogie ist so geistreich, dass der Verstand nichts darauf sagen, sondern nur still stehn kann. Die Geometrie: die drei Seiten des Dreiecks, die auch Lange[2]) eine „Abspieglung der trinitarischen Idee im Gebiete der räumlichen Form“ nennt. Sehr einfach: — nur haben die drei Seiten nicht jede selbst wieder das Wesen des Dreiecks zu ihrem Wesen.

3. Schon eine höhere Dreifaltigkeit stellt das physische Leben dar: Quelle, Bach und Fluss; an der Pflanze Wurzel, Stamm und Ast oder Frucht: an der Sonne Gestalt, Licht und Wärme. Das sind lauter Bilder, die schon Subordinatianer wie Tertullian und modalistische Monarchianer mit Vorliebe gebraucht haben, zum Beweis, dass sie für die kirchliche Trinität nicht passen. Es wären überhaupt noch viele Dinge zu nennen, wo drei eins sind. Aber überall sind es entweder drei Theile, die zusammen ein Ganzes ausmachen; oder drei Ganze, die Einen Gattungscharakter haben: aber just das, worin das Specifische des trinitarischen Mysteriums bestehn soll, fehlt.

4. Höher und damit näher rücken die Analogien aus dem natürlichen Menschenleben, die seit Augustin in allen möglichen Wendungen vorkommen: Gott als liebendes Subject, als geliebtes Object und als die sie verbindende Liebe. Oder — da diess nur eine moralische Zwei-einheit giebt — „die höhere Gestalt der physischen Einheit, worin sich dieselbe mit der ethischen berührt, die menschliche Familie: Vater, Mutter und Kind in ihrer idealen Bedeutung.“[3]) Eine sehr richtige Analogie — für eine heidnische Götterfamilie, die patriarchalisch einheitlich regiert.

§ 614. Die immerhin angemessenere Begründung durch die Analogie mit der Dreiheit von Momenten in der Einheit des menschlichen Geistes setzt gerade die Hauptsache bei der Trinität, die dreifache Ichheit in der Einheit, als das ausser der Analogie liegende

[1]) Vgl. Philippi, kirchl. Glaubensl. II, S. 161 ff.
[2]) pos. Dogm. S. 140.
[3]) Lange a. a. O. S. 140.

voraus, wodurch das, was durch diese Analogie will plausibel gemacht werden, sich vielmehr als etwas dem Wesen des Geistes widersprechendes herausstellt.

„Erst dann aber erreicht man die Schwelle des geistigen Lebens selbst, wenn man auf die substanzielle Dreifaltigkeit des Einigen Menschenwesens in Leib, Seele und Geist hinweist".[1]) Da Gott ein Geist, ein Ich ist, so können auch nur Analogien vom menschlichen Ich her der Trinität näher kommen: sei's nun, dass nach trichotomischer Auffassung der ganze Mensch aus Leib, Seele und Geist bestehe (wobei man aber die Analogie ja nicht näher ansehn darf); sei's dass die drei Momente oder Grundvermögen des Geisteslebens angeführt werden, von Augustin *esse*, *nosse*, *velle*, oder *memoria*, *intellectus* und *voluntas*. Lange[2]) nennt die Trinität das theologische Principaldogma, in welchem „sich das gereifte Geistesleben des Christen reflectire, daher diese Lehre zu messen und zu prüfen allein die Kategorien des gereiften persönlichen Geisteslebens zulänglich seien." Allein auch diese erweisen sich gerade im Hauptpunkt so unzulänglich wie alle andern Analogien. — Ebrard[3]) gesteht zu, dass die zwei Fundamentalsätze, aus denen die Trinität besteht, *tres personae* und *unus Deus*, Ein Geist aus drei Ich, und drei Ich in Einem Geist, ein Widerspruch seien, der für den endlichen Geist seine volle Geltung habe, — nicht aber für den absoluten. Die Freiheit des menschlichen Geistes, Activität des Willens, Passivität des Wahrnehmens und die Vermittlung beider in der Erkenntniss steigern sich allerdings nicht zu einer dreifachen Ichheit, weil der Mensch endlich sei: in Gott aber, als dem absoluten Geist, könne ja müsse diese Steigerung stattfinden. Weil nämlich der menschliche Geist schon im Gegensatz des subjectiven Geisteslebens und einer objectiven Realität ausser ihm stehe, so sei die wesentliche Dreiheit des Geistes nur subjectiv drei-ichlich, nur Ein Subject mit drei Momenten, nicht drei Subjecte. Hingegen in Gott, der nicht als Subject der Welt als einer fremden Realität, noch auch andern Seinesgleichen gegenüberstehe, verhalte es sich nicht so. Gottes Subject-sein sei absolut: die innere Dreiheit trete daher in absoluter Objectivität heraus, die dreifache Ichheit sei göttlich real: der Vater das active, der Sohn das passive, der Geist das im Schauen (Denken) vermittelnde Ich im absoluten Geist. — Solchen Hokuspokus darf man in der Theologie treiben! — Das allein Richtige vom absolut biblischen Standpunkt Beck's aus sagt Würner[4]) Die einheitliche Dreiheit und wieder die Selbständigkeit der drei sei schon in den biblischen Bezeichnungen ausgesprochen: die Einheit in Gott, Wort, Geist; die Dreiheit in Vater, Sohn, Paraklet. Darum sei die Dreipersönlichkeit der für uns nur als ein schlechthin Wirkliches erkennbare göttliche Lebensbestand; aber als eine für uns unerklärbare Eigenthümlichkeit der Gottesnatur ebensowenig zu begründen wie zu ergründen. — An dieser Erklärung hat der Verstand genug.

[1]) Lange a. a. O. S. 140.
[2]) a. a. O. S. 124.
[3]) chr. Dogm. § 146 ff.
[4]) Verhältniss des Geistes zum Sohn, S. 104.

§ 615. Die speculativen Ausdeutungen der Trinität zum Ausdruck einer Thesis, Antithesis und Synthesis in der Idee des Absoluten substituiren der Kirchenlehre etwas wesentlich anderes, als was ihr historischer Inhalt ist. Sie können aber auf wahre Momente der reinen Fassung des christlichen Gottesbegriffs führen.

1. Die speculativen Ausdeutungen der Trinitätslehre sind theils mehr theistischer Art, von „gläubig" speculirenden Theologen, die damit wirklich die Kirchenlehre in ein speculatives Licht zu setzen meinen; theils mehr pantheistischer Art, von theologisirenden Philosophen, welche die schon in der kirchlichen Trinität gebotene Dreiheit benutzen, um das Absolute nicht als ein leeres Abstractum, sondern als einen in sich einheitlichen und doch zugleich die ganze Unendlichkeit der endlichen Welt umfassenden Lebensprocess darzustellen. Von den letztern haben wir hier, wo wir es zunächst mit der kirchlichen Trinitätslehre zu thun haben, von vornherein keine Notiz zu nehmen.

2. Die erstern gehn von der Analogie des menschlichen Geisteslebens aus und führen diese Analogie entweder nach der ethischen Seite speculativ weiter aus, als absoluten Liebeprocess in Gott; oder nach der psychologischen, als Process des Subject-, Object- und Subject-Object-seins des absoluten Geistes, — womit wir wieder auf den vorigen § zurückgewiesen werden. Aber auch auf diese theologischen Speculationen sind wir nicht veranlasst hier näher einzutreten. Es genügt einzusehn, dass alle dergleichen Speculationen von vornherein etwas anderes sind als die kirchliche Trinitätslehre, die auch in der That von Vielen dadurch ausdrücklich corrigirt, oder geradezu ersetzt werden soll. Diejenigen aber, welche damit wirklich nichts anderes als die kirchliche Trinitätslehre dem Verständniss näher bringen wollen, schliessen wenigstens in der Regel damit, dass „diese Versuche allerdings keine ausreichenden Beweise liefern, sondern nur dem Glauben an das geoffenbarte Geheimniss den Weg bereiten können".[1]) Da wir den Verstand hier auf dem entgegengesetzten Wege begleiten, so können wir all diese Versuche mit diesem Geständnisse stehn lassen. Was sie etwa Positives zum Problem, den Begriff des absoluten Geistes zu fassen, beitragen, das wird uns an seinem Ort dann schon wieder begegnen.

3. Wenn ohnehin die Trinitätslehre in ihrer kirchlichen Fassung — nach Schleiermacher[2]) — nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewusstsein ist, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher, was im Wesentlichen sich wirklich so verhält: so ist es vollends angemessen, die weitere Betrachtung derselben zwar nicht mit Schleiermacher ganz an den Schluss zu verlegen, aber doch bis nach der Erörterung aller der Aussagen, die sie verknüpft, zu versparen.

---

[1]) Philippi a. a. O. S. 180.
[2]) d. chr. Gl. § 170.

§ 616. Der Verstand muss daher die Kirchenlehre von Gott vorerst von der Trinität auf den Einen Gott reduciren. Immerhin aber bleibt von der Trinitätslehre das Problem übrig, das religiöse Princip in Christo als ein integrirendes Moment des Gottesbegriffs zu fassen.

Diess nämlich sind die verschiedenen Aussagen, aus deren „Verknüpfung" die Trinitätslehre geschichtlich nothwendig hervorgegangen ist: der allgemeine Gottesbegriff, das göttliche Princip in der Person Christi und das in der christlichen Gemeinschaft.

2. Das Wesen Gottes.

§ 617. Der kirchliche Grundbegriff des Wesens Gottes, in welchem die *tres personæ* der *Deus unus* sind, besteht aus zwei Momenten, die als Einheit zu fassen das Bestreben aller Bestimmungen der *notio Dei* war (§ 392 ff.): 1) aus der Absolutheit des Wesens und 2) aus der Subsistenz als persönlicher Geist nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit. In der Einheit von beidem ist Gott der persönliche absolute Geist.

§ 618. Durch alle Bestimmungen der *notio Dei* zieht sich nun aber derselbe Grundwiderspruch zwischen der wirklichen Absolutheit des Wesens und der vom Menschen, als endlichem Geist, abstrahirten Subsistenzform der Persönlichkeit. Das vorstellende Denken kann keines der beiden Momente aufgeben ohne das Problem des christlichen Gottesbegriffs zu beeinträchtigen. Das Aufgeben des erstern wird ihm zu Deismus, das des zweiten zu Pantheismus: jenes hebt den Inhalt, dieses die Form des kirchlichen Theismus auf. — Gleichwohl kann der Verstand nicht umhin, die Scheidung dieser beiden Momente der Kirchenlehre als logische Nothwendigkeit zu vollziehn.

Wohlverstanden: der Begriff der Persönlichkeit kommt im Folgenden durchweg nur in dem Sinn zur Anwendung, dass bei demselben die Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit wenn auch in infinitum verdünnt, doch nie ganz aufgegeben, sondern immer noch irgendwie festgehalten wird. Die Frage, ob für das consequent von aller endlichen Vorstellung frei gedachte absolute Sein Gottes die Kategorie der Persönlichkeit noch zutreffend sei, können wir erst in allerletzter Instanz erörtern, wenn wir den Läuterungsprocess der Gottesvorstellung zum Gottesbegriff vollständig vollzogen haben.

§ 619. Schon in der allgemeinen Frage nach der Erkennbarkeit Gottes (§ 392) tritt der Widerspruch darin hervor, dass einerseits die festgehaltene Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit positive Aussagen über das Wesen Gottes in sich schliesst, andrerseits aber doch das festgehalten werden muss, wegen seiner Absolutheit liege das Wesen Gottes jenseits der immer endlichen menschlichen Erkenntniss, indem diese *via causalitatis* nur relative Bestimmungen über die Beziehungen Gottes zur Welt, *via negationis* nur negative Bestimmungen über sein Wesen, wie er nicht zu denken sei, und *via eminentiæ* nur approximative und zudem bildliche Aussagen aufzustellen im Stande sei. [1])

§ 620. Vorab muss der Verstand die metaphysischen Attribute Gottes, die Bestimmungen des göttlichen Seins, als absolute festhalten und sie in ihrem reinen metaphysischen Gegensatz zu den Existenzformen des endlichen Daseins, Zeit und Raum, zu fassen suchen, nicht nur in relativem, selbst wieder in der Endlichkeit sich bewegendem Gegensatz bloss zu zeitlicher und räumlicher Beschränktheit und Bestimmtheit. — Aber in dem Maass, als diess wirklich geschieht, schwindet die für die Subsistenz Gottes festgehaltene Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit.

§ 621. Die Ewigkeit Gottes, nicht bloss relativ als endlose und unveränderliche Dauer des Wesens Gottes aufgefasst, sondern wirklich absolut als zeitloses Sein (§ 399), hebt das Verhältniss Gottes zu allem in der Zeit Geschehenden als ein persönliches auf. — Wird aber diess persönliche Verhältniss festgehalten: so reducirt sich die Ewigkeit Gottes auf sein Wesen im Unterschied von seinem Thun, welche Unterscheidung aber eine unanwendbare Verendlichung Gottes ist.

---

[1]) Wir verweisen für die Kritik der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nur auf die Ausführungen solcher, welche mit nüchterner, scharfer Verstandesreflexion vorab der Forderung der Absolutheit volles Genüge zu thun bestrebt sind, unbeirrt durch die Rücksicht auf die Persönlichkeit, ob sie schliesslich diese nun annehmen oder nicht: Schleiermacher, § 50 ff. 79 ff. — Strauss, § 35 ff. Romang, natürl. Religionsl. § 70 ff. A. Schweizer, chrl. Glaubensl. § 67 ff. 81 ff.

Diess beweisen alle Dogmatiker unwillkürlich durch die That, auch wenn sie es durchaus nicht Wort haben wollen. Wenn sie von dem persönlichen Gott und von seiner persönlichen Beziehung zur Welt reden, so brauchen sie ganz ungenirt lauter zeitliche Kategorien, vom ewigen Rathschluss vor der Weltschöpfung an, durch alle Stufen der Offenbarungsökonomie hindurch, im persönlichen Wechselverkehr mit dem Einzelnen, bis zur zukünftigen Endvollendung seines ewigen Zwecks mit der Welt. Das Wesen Gottes wird dabei natürlich als sich selbst schlechthin gleichbleibend festgehalten: aber die persönliche Bethätigung Gottes in der Welt geht vollständig in die Zeitlichkeit, in den Wechsel des Vorher und Nachher ein. Erst wenn man dann darauf aufmerksam macht, dass hierin eine Verendlichung Gottes liege, beeilen sich dieselben Dogmatiker den Begriff der Ewigkeit als „ewige Gegenwart“ und noch schärfer als rein zeitloses In-sich-sein Gottes auszusprechen. Auszusprechen, — aber selten auszudenken und noch seltener festzuhalten; sondern um jenen Begriff sofort wieder zu vergessen, sobald ihnen das Interesse in den Vordergrund tritt, den „lebendigen“ also „persönlichen“ Gott einer wirklich oder nur vermeintlich pantheistischen Gottesidee gegenüber zu wahren. Es ist auch nicht anders möglich: Gott als persönliches Ich — wenn wenigstens die Analogie mit dem menschlichen Ich nicht rein aufgegeben wird — tritt in seinen einzelpersönlichen Acten, auch wenn sein Sein-in-sich absolut ausser- und überzeitlich die ganze Welt in sich fasst, doch in die zeitliche Succession des Weltprocesses ein. Verneint man diese, so ist es um die Persönlichkeit, bejaht man sie aber, um die reine Ewigkeit und damit um die streng gefasste Absolutheit geschehn.

§ 622. Die Allgegenwart Gottes, nicht bloss als relative Aufhebung der Raumschranke für das Wirken Gottes aufgefasst, sondern als reine Aufhebung des Raumbegriffs, als raumlose Allgegenwart für das Sein Gottes (§ 400) vollständig durchgeführt, hebt die Vorstellung von seiner Persönlichkeit auf, da diese zu ihrer Subsistenz-für-sich ein räumliches Irgendwo verlangt und also nur die Vorstellung einer *omnipræsentia operativa* zulässt, nicht aber den Begriff der *omnipræsentia essentialis*, als wirklich raumlose Allgegenwart; daher die Vorstellung des persönlichen Gottes den Himmel, die locale Anschauung für das Für-sich-sein Gottes, immer wieder als ein irgendwie übersinnlich-sinnlich reales Irgendwo festhalten muss. —

Die Analogie mit dem Menschengeist hiebei in der Weise geltend zu machen, dass, wie dieser im Leibe und doch zugleich ihm gegenüber als Ich in sich, so Gott in der Welt unräumlich allgegenwärtig und doch zugleich der Welt gegenüber als Persönlichkeit in sich zu denken sei, — das geht darum nicht an, weil beim

menschlichen Geiste der Leib mit als Moment zu seiner Subsistenz als dieser bestimmten Persönlichkeit gehört, das menschliche Ich also das für eine Persönlichkeit erforderliche Irgendwo andern Einzelexistenzen gegenüber an seinem Leibe hat, hievon aber bei Gott (und zwar mit Recht) rein zu abstrahiren, die Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit wieder aufgeben heisst. [1])

Es will natürlich niemand Gott einen Leib zuschreiben, auch wenn man sich ihn schon irgendwo unbestimmt im Himmel vorstellt: man stellt sich ihn als „reinen" Geist vor. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass diess reine Geist-sein Gottes wirklich consequent rein gedacht, und nicht vielmehr unwillkürlich demselben doch ein Dasein zur Subsistenz unterlegt werde, das nicht rein Geist ist. Und da liegt denn die Analogie scheinbar ganz nahe: wie der persönliche Geist des Menschen in seinem Leibe ein persönliches Sein in sich gegenüber dem Leibe und doch ja ein unräumliches Dasein in ihm habe: so auch Gott in der Welt, immerhin ceteris imparibus, dass der menschliche Geist nicht selbst Schöpfer, sondern geschöpflicher Bewohner seines Leibes sei. — Der § hat das täuschende Moment an dieser scheinbaren Analogie hervorgehoben, das sie unbrauchbar macht um zu beweisen, was man eigentlich damit beweisen will: dass für die Subsistenz einer Persönlichkeit in sich andern Persönlichkeiten gegenüber ein räumliches Irgendwo ihnen gegenüber gar nicht nothwendig, die reine Verneinung alles Raum-daseins für Gott also noch keine Aufhebung seiner Persönlichkeit sei. Der Verstand muss vielmehr daran festhalten, dass der streng durchgeführte Gegensatz absoluten Insich-seins Gottes gegenüber allem Raum-dasein, das **negative Nirgendsund** das **positive Ueberall-sein**, beides absolut und beides als unmittelbar Eins, ebensosehr alle Analogie mit einem persönlich subsistirenden Ich aufhebe, wie umgekehrt von der Vorstellung des persönlichen Gottes aus dieser positiv und negativ absolut gefasste Begriff der Allgegenwart immer wieder unwillkürlich aufgegeben werde.

§ 623. So fällt dem Verstand in dieser Alternative zwischen absoluter und persönlicher Fassung der metaphysischen Attribute Gottes der kirchliche Gottesbegriff in die beiden Momente auseinander: die persönliche Subsistenzform in die **deistische** Vorstellung von einem höchsten Wesen, und der Inhalt in die **pantheistische** Vorstellung vom Absoluten als einem Moment am Begriff der Welt selbst.

Beides sind vor der Hand noch **Vorstellungen**: auch das, was bei dieser Verstandesunterscheidung, losgelöst von der Vorstellung eines für sich persönlichen Gottes, als das Absolute übrig bleibt. Denn dieses ist damit noch

[1]) Vgl. **Schleiermacher**, § 53. **Strauss** I, S. 549 ff. **Romang**, § 78. **Schweizer**, § 68.

nicht rein gedacht; sondern die Vorstellung heftet es, wie sie denn immer ein sinnliches Substrat für ihren Inhalt sucht um ihn als etwas Wirkliches zu haben, d. h. um ihn sich eben vorstellen zu können, da sie ein solches Substrat nicht mehr an dem persönlichen Gott gegenüber der Welt hat, nun zunächst pantheistisch an die Welt selbst an.

§ 624. Was die psychologischen Attribute betrifft, die Gott als Geist beizulegen sind, aber mit Aufhebung der Endlichkeit, welche die Form des menschlichen Geist-seins ausmacht (§ 402), so erweitert die von der menschlichen Persönlichkeit ausgehende Vorstellung diese endliche Form zunächst nur so weit, bis sie die Schranke nicht mehr wahrnimmt, aber ohne dieselbe in Wahrheit aufzuheben. — Hebt dagegen der Verstand, um der Absolutheit Gottes zu genügen, alle endlichen Bestimmungen an den psychologischen Attributen Gottes gründlich auf: so langt er bei der Aufhebung der Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit überhaupt an. [1])

§ 625. Die Bestimmungen des göttlichen Selbstbewusstseins, einerseits als absolute Selbstgenügsamkeit und Seligkeit in sich, andrerseits als absolute Güte und Liebe, als Grund in Gott für das Dasein der Welt (§ 404 f.), bilden, als persönliche gefasst, eine Antinomie. Jene lassen ausser Gott nur das reine Nichts, oder die Welt nur als ein Nichts für Gott zu; während die letztern den Grund zum Wollen des Weltdaseins als ein wesentliches Moment im Selbstbewusstsein Gottes bezeichnen.

Das beweisen wieder am einfachsten unwillkürlich die Dogmatiker selbst, welche, um die absolute Selbstgenügsamkeit Gottes zu wahren, sein „Prärogativ“ betonen, dass er der Welt nicht bedürfe um zu sein was er ist,[2]) dann aber handkehrum die Liebe das eigentliche Leben Gottes nennen, die ihre unendliche Fülle auch an anderes Sein mittheilen wolle und desshalb Wesen ausser sich setze.[3]) Ist aber die Liebe das Wesen Gottes, so gehört auch das zum Wesen Gottes, was die Bethätigung seiner Liebe ausmacht; es gehört also zum Wesen Gottes, eine Welt ausser sich in's Dasein zu rufen, um sich an sie aufzuschliessen. Der Widerspruch dieser Behauptung mit jener vorher Gott zugeschriebenen absoluten Selbstherrlichkeit, die der Welt durchaus nicht bedürfte, wird sehr dürftig durch die Zweideutigkeit zugedeckt, als ob es damit gethan wäre, zu verneinen, dass Gott der Welt als eines von ihm „unabhängigen“ Dinges neben ihm bedürfe. Das allerdings nicht;

[1]) vgl. Strauss, § 37 ff.
[2]) Thomasius I, S. 45.
[3]) a. a. O. S. 139.

wohl aber ist es eine seinem Wesen als Liebe immanente Nothwendigkeit, so wahr er absolut ist, auch eine unendliche Welt aus sich ausser sich zu setzen. Von Gott zu sagen, er hätte eigentlich gar nicht bedurft die Welt zu schaffen, ist ganz abstract, ja absurd von Gott als dem wirklich absoluten geredet; aber ganz angemessen ist es der abstract sinnlichen Vorstellung von einer formal absoluten, d. h. von nichts als der eigenen formalen Willkür bestimmten Persönlichkeit. — Die andere Beschwichtigung des Widerspruchs zwischen der Selbstgenügsamkeit Gottes ohne Welt und seiner Liebe, dass diese Liebe ihre volle Selbstbefriedigung schon innertrinitarisch habe, lässt der Verstand einfach schon darum nicht zu, weil diess innertrinitarische Personenverhältniss nicht mehr für ihn besteht. Dieses aber auch noch zugegeben: so müssen doch auch die *opera ad extra* der Trinität aus einer innern Nöthigung des göttlichen Wesens hervorgehn, und der Widerspruch mit der Selbstgenügsamkeit des trinitarischen Gottes bliebe sich gleich.

§ 626. Die Allmacht des göttlichen Willens fasst die Vorstellung zunächst als Unbeschränktheit der Potenz: Gott kann alles was er will. Da aber in Gott als reinem absolutem Geist Potenz und Act als eins gedacht werden muss, so ist diese nächste Definition der Allmacht ergänzend zugleich umzukehren: und er will und thut auch alles was er kann (§ 407). — Allein als persönlicher Wille aufgefasst, würde diese Allmacht sowohl jedes Müssen als jedes Können ausserhalb jener Persönlichkeit, also ebensowohl jede wirkliche Naturgesetzmässigkeit als jede wirkliche Selbstbestimmung des creatürlichen Geistes ausschliessen. Indem nun aber der Verstand diess beides als Realitäten anerkennt, muss er entweder die Absolutheit oder dann die Persönlichkeit des göttlichen Willens aufgeben.

1. Der wirklich absolut gefasste und nicht bloss durch unendliche Ausweitung eines endlichen Willens absolut vorgestellte, nur abstract absolute Wille ist „die schlechthin unbedingte (d. h. durch nichts als schlechthin durch sich selbst bedingte, sich selbst bestimmende), alles Endliche begründende und bestimmende, in der Gesammtheit des Endlichen sich vollständig darstellende Kraft.“ [1]) — Diese Allmacht nun als persönliche gefasst, schliesst für's erste jedes Geschehnmüssen von irgend etwas im Weltlauf aus irgend einem andern Grund als unmittelbar durch diesen persönlichen Willen, also aus einem innern immanenten Grund in der Natur der Dinge selbst, aus, worin der Begriff der Naturgesetzmässigkeit besteht. Wenn nämlich etwas nach innerer, in der Natur der Dinge selbst liegender Nothwendigkeit geschehn muss, so bleibt zunächst bei der Betrachtung dessen, was auf diese Weise naturnothwendig geschieht, der persönliche Wille, der diese Natur-

[1]) Romang, § 76.

nothwendigkeit ursprünglich geordnet hat, also ihr Urgrund ist, ausser Betracht. Wenn es wirklich ein Naturgesetz giebt, so liegt in diesem immanenten Müssen der volle Grund für das einzelne Geschehn; der allfällige persönliche Wille, der das Naturgesetz geordnet hat, der hat es eben damit an dieses abgegeben, im Einzelnen zu wirken: dieses Einzelne ist dann nicht mehr sein persönlicher Wille. Um diesem noch Raum zu schaffen, muss man gerade so viel dem Naturgesetz wieder entziehen, und das Wirken der natürlichen Kräfte im Einzelnen nicht durch ihr Gesetz sondern durch den dieses nach seinem Belieben lenkenden persönlichen Willen bestimmt werden lassen. Ein Gesetz aber, das gelenkt wird statt selbst das lenkende zu sein, ist kein wirkliches Gesetz, sondern nur Schein, mag auch der Wille, der es so nach seinem Belieben handhaben kann, der allerbeste sein. Die Kirchenlehre vom *concursus divinus* (§ 426) hat das allein Consequente ausgesprochen: der persönliche Wille Gottes als absoluter, oder der absolute als persönlicher, concurrirt in jedem einzelnen Fall mit den *causis secundis*, den Naturkräften, und bestimmt in jedem Moment nach seinem Belieben den gemeinsamen Effect. Hier sind die „Naturkräfte" Werkzeuge in Gottes Hand; aber der Begriff von Naturgesetzmässigkeit, von einem Geschehnmüssen, abgesehn von dem unmittelbar mitwirkenden persönlichen Willen Gottes und bloss etwa unter mittelbarer Voraussetzung des Willens Gottes als Urhebers des Naturgesetzes, ist damit im Kern aufgehoben.

2. Die Naturforschung, die als Wissenschaft mit dem Begriff des Naturgesetzes steht und fällt, hat es daher in allem Einzelnen nur mit dem Naturgesetz und nirgends mit dem Willen Gottes zu thun. Diesen setzt der Naturforscher, wenn er zugleich religiös und ein vernünftiger Denker ist, als einheitlichen Grund für alle Naturgesetzmässigkeit miteinander voraus. Thut er es in der Form, Gott habe am Anfang bei der Weltschöpfung der Welt das Naturgesetz gegeben und darnach laufe sie nun mit innerer Nothwendigkeit: so hat er den göttlichen Willen wohl als persönlichen, aber nicht als zugleich absolut gedacht. Thut er es aber in der Form, dass er den göttlichen Willen als den in sich einheitlichen durch die Totalität aller Momente des endlichen Daseins sich vermittelnden Grund der gesammten Endlichkeit auffasst: so hat er den göttlichen Willen wohl absolut, aber nicht mehr persönlich gefasst. Welches vernünftiger sei, das entscheiden wir noch nicht. Nur eins von beiden, und nicht beides zusammen.

3. Bei der Voraussetzung eines wirklich absoluten und zugleich wirklich persönlichen Willens (wohlverstanden also hier immer, dass die Analogie mit dem persönlichen Willen des Menschen nicht rein aufgegeben wird, so dass also das Ich als Ich in jedem einzelnen Act der bestimmende Grund ist und also bei der Absolutheit dieses Ich der allein und unmittelbar bestimmende Grund von allem) müsste man selbst beim Rechnen, streng genommen, in jedem einzelnen Fall der Anwendung hinzudenken: $2 \times 2 = 4$, — so der Herr will. „Abgeschmackt! — höre ich sagen — Gottes Wille ist nicht Willkür, sondern ewig sich selbst gleich, und darum sind auch die von ihm gewollten Naturgesetze ewig, weil er sie ewig gleich will." Schön und wahr geredet! Aber — die Wunder, diess Kriterium des persönlichen absoluten Gottes? „Auch was uns als Wunder erscheint, ist doch von Gott gleich ewig gewollt, wie was er

durch die Naturgesetze wirkt, und darum mit diesen in seinem Willen eins." Ich frage jetzt aber nicht nach dem, was als Wunder nur erscheint, in Wahrheit aber Wirkung einer innerhalb der Naturordnung nur neu hervortretenden ewigen Weltordnung Gottes ist — oder sein soll; sondern ich frage nach den eigentlichen ächten und rechten Wundern des persönlichen Gottes, der unmittelbar in der Welt etwas wirkt, weil er es will, und unmittelbar dadurch, dass er es will. Nimmt man solche Wunder an oder nicht? ja oder nein? Wenn nein: dann ist's schon gut; nur sollte man dann nicht mehr täuschend von Wundern reden. Wenn aber ja, wie antworten muss, wer ehrlich mit den Wundern kommt: dann haben wir in diesem einzelnen Fall des Wunders nur den unmittelbaren persönlichen Willen Gottes als Grund des Geschehens und nicht auch das Naturgesetz; denn die betreffenden Naturobjecte dienen, mit Aufhebung der ihnen immanenten Naturgesetzmässigkeit in den allmächtigen Willen Gottes, diesem unmittelbar nur zum Werkzeug. Was aber beim Wunder im einzelnen Fall nur für den Menschen augenscheinlich hervortritt, das geschieht in Wahrheit immer, wenn Gottes Wille absolut und persönlich zugleich ist (§ 427, 3). Diess schliesst nun aber überhaupt den Begriff von Naturgesetz aus. Es ist daher einfach die innere logische Nothwendigkeit, wenn man immer unwillkürlich den persönlichen Willen Gottes und das Naturgesetz einander äusserlich gegenüber stellt. Einerseits setzt man ihn vor das Naturgesetz, dass er es geordnet habe; andrerseits aber neben dasselbe, und nun entweder so, dass er sich neben demselben still verhalte, oder so, dass er nach seinem Gutfinden gelegentlich übermächtig eingreife. Beidemal wird ein persönlicher Wille vorgestellt, der übermächtig aber nicht absolut ist. So wie er aber positiv absolut gefasst wird, resorbirt er, als persönlicher vorgestellt, das Naturgesetz in sich; oder dieses, als Realität gefasst, resorbirt ihn als persönlichen in sich. Wie und warum das religiöse Bewusstsein seiner Natur nach mit allem Rechte das erstere thut, wird erst später zu seiner vollständigen Würdigung kommen können. Einstweilen stehn wir hier dabei, zu fragen, was der Verstand seiner Natur nach thun müsse. Dieser aber muss, da er nun von dem ausgeht, was für ihn Thatsache ist, von dem Vorhandensein einer Naturgesetzmässigkeit, also von dem Geschehnmüssen des Einzelnen im Naturlauf nach immanenten Gesetzen, einen persönlichen absoluten Willen verneinen. Nach dieser Verneinung bleibt ihm nur die Alternative: den göttlichen Willen sich entweder unpersönlich als den einheitlichen immanenten Grund des gesammten Weltdaseins vorzustellen, — oder dann ihn als persönlichen in die unendliche Ferne des Weltanfangs zurückzurücken. — Wir kommen bei der Weltregierung dann wieder auf diese Frage zurück.

5. Dass neben einem persönlich absoluten Willen ein wirkliches Können ausser ihm, eine wirkliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes so wenig möglich wäre als ein wirkliches Müssen, eine Naturgesetzmässigkeit, das leuchtet ein und bedarf keines weitern Beweises. Der naturalistische Determinist subsumirt es ohnehin kurzweg unter jenes Müssen; der philosophische oder theologische Determinist dagegen beweist es direct aus der Absolutheit des göttlichen Willens. Der Verstand aber, ehe er sich dem gefangen giebt, sieht sich veranlasst erst einmal diese Voraussetzung zu

suspendiren und die ihm zunächst vorliegende Thatsache der subjectiven Selbstbestimmung des menschlichen Geistes wie die einer objectiven Naturgesetzmässigkeit unter dem Licht jener übrig bleibenden Alternative zu betrachten, und so entweder die Persönlichkeit oder die Absolutheit des göttlichen Willens zu verneinen.

§ 627. Um das Wissen Gottes als absolutes, als Allwissenheit zu fassen, befiehlt die Kirchenlehre alle Momente der endlichen Vermittlung des menschlichen Wissens hinwegzudenken (§ 409). Allein je mehr diess wirklich geschieht, desto mehr schwindet auch alle Analogie mit einem persönlichen Wissen, und es bleibt nur die unpersönliche Geistigkeit des immanenten Weltgrundes, in die alles aus ihm hervorgehende Geschehn eben damit zugleich auch wieder reflectirt ist. — So weit dagegen die Analogie mit einem persönlichen Wissen festgehalten wird, muss dieses nothwendig als ein durch den endlichen Daseinsprocess der Weltexistenzen, die real ausser dem wissenden Ich Gottes Object für dasselbe sind, ebenfalls endlich vermitteltes aufgefasst werden.

Diess leuchtet am deutlichsten ein, wenn man das Verhältniss der persönlichen Allwissenheit Gottes zur Kategorie der Zeitlichkeit ihrer Objecte in's Auge fasst. Dass Gott alles simultan wisse, will nicht bloss sagen, die unendliche Vielheit aller seiner Wissensobjecte sei immer miteinander in seinem Bewusstsein. Wir könnten diess von einem in infinitum erweiterten persönlichen Wissen noch passiren lassen, da auch unser endliche Geist, obgleich ein punktuelles Ich, doch eine unbestimmte Vielheit von Objecten gleichzeitig im Bewusstsein haben kann, und zwar nicht bloss explicite direct doch nur eines und eine Vielheit andrer nur mittelbar, sofern sie implicite darin enthalten sind. Lege man sich das nun psychologisch zurecht, wie man mag: die Thatsache ist wenigstens in so weit da, dass sie dem Verstand allenfalls erlaubt sich ein persönliches Wissen so in infinitum erweitert vorzustellen, dass es gleichzeitig immer die ganze Welt zum gewussten Object habe. Allein das Simultane der göttlichen Allwissenheit in der Kirchenlehre will mehr sagen: dass es sozusagen nicht bloss in die Breite sondern auch in die Länge gehe; dass Gott in ewiger Gegenwart Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges unmittelbar miteinander, also ewig die ganze Welt in ihrem unendlichen Zeitprocess in Einem schaue. Allein diese ewige Gegenwart hat nur für das durch alle Zeit sich selbst schlechthin gleiche Wesen Gottes einen Sinn; für das auf das Geschehn in der Zeit gerichtete Wissen Gottes dagegen ist es eine leere, zur Vertuschung des Widerspruchs zwischen Gedanke und Vorstellung erfundene theologische Redensart, die man unwillkürlich jeden Augenblick wieder verleugnet, sobald man vom wirklichen Wissen Gottes von wirklichen Zeitmomenten der Welt reden will. Bei Künftigem muss man von einem Vorherwissen Gottes reden; dann aber zu sagen: diess sei eigentlich doch für Gott kein Vorher sondern ewige Gegenwart, ist ein leeres Wort. Gott

soll natürlich alles auch absolut wahr wissen, so, wie es ist. Diess heisst aber: das Vergangene als Vergangenes, so, wie es nachlebt und nachwirkt in der jeweiligen Gegenwart, und das Künftige als Künftiges, also so, wie es noch nicht da, sondern erst in nuce in der jeweiligen Gegenwart enthalten ist. Allein wenn unter diesen Bedingungen für etwas Zukünftiges auch die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens ist, die, wie immer mitbedingt durch voransgehende Factoren und in diesen daher schon vorher, so weit sie wirklich bedingen, mitgesetzt, doch als Act der Selbstbestimmung des Ich die Mitwirkung all jener Factoren erst in eins zusammenfasst und diess Einheitliche erst als sein Product aus sich setzt: so kann auch Gott, gerade wenn er alles ganz wahr weiss, wie es ist, die künftigen Willensbestimmungen des Menschen auch nur so wissen, wie sie wirklich sind, nämlich noch nicht vorherbestimmt: er selbst kann sie nur unbestimmt wissen. Nur der absolute Determinist, dem ewiges Vorherwissen und ewige Vorherbestimmung unmittelbar eins ist, kann von einem wirklichen bestimmten Vorherwissen Gottes reden. Für jeden andern ist das Vorherwissen Gottes von dem nur irgendwie freien Thun des Menschen entweder doch nur ein endliches, bloss unendlich erweitertes, aber wesentlich endlich bleibendes Diviniren, — oder dann, wenn als absolut festgehalten, eine sich selbst aufzehrende Vorstellung, hinter der nur dann ein Gedanke (und zwar der, welcher ihr wirklich innewohnt) zum Vorschein kommt, wenn die Vorstellung eines persönlichen Wissens in den Gedanken der reinen Geistigkeit des in sich einheitlichen Grundes des ganzen Weltprocesses aufgehoben wird. Wir sind aber einstweilen erst am negativen Theil dieses Processes, an der Aufhebung der Vorstellung.

§ 628. Die Weisheit, die zwecksetzende Vernunft im Willen, setzt als Eigenschaft einer endlichen Persönlichkeit das Ich derselben zwischen den Zweck in ihm und den Mitteln ausser ihm, und eben damit zwischen den Zweck als erst subjectiven Inhalt seiner selbst und dessen objective Realisirung ausser ihm. In der Weisheit einer wirklich absoluten Person dagegen müssten Mittel und Zweck und damit auch Zweck und Realisirung desselben in ihr selbst unmittelbar in eins zusammenfallen, und zugleich alles ausser ihr nur Mittel zu ihrem absoluten Selbstzweck sein. Die Kirchenlehre sucht auch in der That beidem zu genügen, indem sie in erster Linie den absoluten Selbstzweck ewig im innertrinitarischen Leben Gottes realisirt fasst, in zweiter Linie dann aber den ganzen Process der Weltschöpfung vom ersten bis zum letzten Moment diesem Selbstzweck Gottes zum Mittel dienen lässt (§ 410). — Allein für's erste führt diess auf die Antinomie zwischen Selbstgenügsamkeit und Güte Gottes zurück (§ 625); für's zweite aber besteht die Zweckmässigkeit der Welt, von der doch erst auf die

Weisheit Gottes zurück geschlossen wird, denkend aufgefasst, vielmehr umgekehrt darin, dass alles in der Welt in jedem Moment wie Selbstzweck so auch — und eben dadurch und nicht daneben auch noch — Mittel zum Zweck des Ganzen ist. Diess führt den Verstand mit Nothwendigkeit darauf. den einheitlichen absoluten Grund dieser innern Zweckmässigkeit als einen der Welt unpersönlich immanenten zu fassen und vor der Hand nur etwa noch eine allweise Persönlichkeit vorauszusetzen, die ihn der Welt von Anfang an mitgegeben habe. Diese aber stellte schon damit sich selbst als nicht absolut heraus, dass sie jedenfalls unter dem endlichen Gegensatz zwischen dem Zweck in ihr und der endlichen Realisirung desselben durch den Weltprocess stände. Vollends aber würde ihre Weisheit sich als nicht absolut qualificiren, wenn sie — wie doch die Vorstellung von einer persönlichen Weltregierung annimmt und durchgängig annehmen muss — innerhalb des natürlichen Realisirungsprocesses des immanenten Weltzwecks auch noch persönlich auf ihren persönlichen Zweck mit der Welt hin leitend einzugreifen veranlasst wäre.

1. Wie sehr — um von der erstern, schon betrachteten Antinomie abzusehn — bei einem persönlichen absoluten Gott die Welt um ihren Selbstzweck kommt, das tritt uns um so unverhüllter entgegen, je ungetheilter und von der Reflexion unabgeschwächter von jenem Glauben aus geredet wird. Dieser fasst alles direct, und nicht etwa vermittelt durch die natürliche immanente Zweckerfüllung, als den absoluten Zwecken Gottes dienend auf. Was Wahres auch das religiöse Bewusstsein dabei meinen mag — was erst später zu seiner vollen Würdigung kommen kann —: der Verstand protestirt gegen diese Aufhebung des Begriffs eines Selbstzwecks jeder Weltexistenz. Die absoluteste Fassung des absoluten persönlichen Gottes in der calvinischen Prädestinationslehre spricht auch diese Verneinung des Selbstzwecks der Geschöpfe am schroffsten aus: die Menschen sind ewig vorherbestimmt zu blossen Objecten, an denen Gott seine Gnade oder seine Gerechtigkeit offenbaren will: das soll der Zweck sein, zu dem sie überhaupt in's Dasein gerufen sind.

2. Wenn dagegen die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf die persönliche Allweisheit Gottes zurückgeführt wird, so geschieht diess immer unwillkürlich so, dass die immanente Zweckmässigkeit als eine Anordnung von aussen erscheint, wobei gerade die absolute Weisheit derselben am übelsten wegkommt. Daher ist denn auch die theologische Teleologie in schlechten Kredit gerathen. Wenn sich aber die Naturforschung dadurch etwa verleiten lässt den Zweckbegriff überhaupt aus der Naturbetrachtung zu verbannen, so vertauscht sie damit nur einen Unverstand mit einer Unvernunft, was immer ein schlechter Tausch ist. Vielmehr wird der Verstand, wenn er auch die Vor-

stellung einer persönlichen Zweckanordnung auflöst, sich die Idee einer absoluten Zweckmässigkeit als Problem für eine angemessnere Fassung zurücklegen. — Also die Weisheit Gottes als persönliche gefasst, — und dann endlich der Welt gegenüber und endlich in der Welt; oder sie absolut gedacht, — und dann der Welt nicht persönlich gegenüber gestellt.

§ 629. Die Vorstellung von der Heiligkeit Gottes, der absoluten Gültigkeit seines Willens für den Willen des Geschöpfs (§ 408), als persönliche Eigenschaft gefasst, schliesst die Antinomie in sich: entweder will Gott nur, was an sich gut ist; oder was er will ist nur dadurch gut, dass er es will. Jenes hebt die Absolutheit, dieses aber entweder die innere Heiligkeit, das unmittelbare Einssein von Wesen und Willen, oder dann die Persönlichkeit dieses Willens auf.

1. Dass das erstere die Absolutheit Gottes aufhebt, ist klar; denn damit ist, was gut (und auch was wahr) sei, als etwas An- und Für-sich-seiendes auch für Gott schon vorausgesetzt. Daher wird auch nie das lebendige religiöse Bewusstsein, sondern nur eine lahme, halb rationalisirende supranaturalistische Reflexion die Heiligkeit Gottes so auffassen. Das religiöse Bewusstsein nimmt, was für uns Gesetz des Guten ist, unmittelbar als den Willen Gottes, als gut, weil es der Wille Gottes sei.

2. Wenn aber das Sittengebot dadurch gut ist, dass es Gottes Wille ist, so wird diess entweder so verstanden, dass es identisch damit ist, es sei an sich gut. Damit sind aber Wille Gottes und immanente ethische Weltordnung als identisch gefasst, und der Wille Gottes in Beziehung auf das mit immanenter Nothwendigkeit darin gesetzte Einzelne kommt so wenig mehr unmittelbar als persönlicher in Betracht, als innerhalb der Naturgesetzmässigkeit der allmächtige Wille Gottes. Es bleibt nur noch vor der Hand die Vorstellung eines Anordners dieser moralischen Weltordnung im Allgemeinen. Oder jene Identification des Guten mit dem Willen Gottes wird so verstanden: es sei alles Einzelne nur dadurch gut, dass Gott es persönlich so wolle. Damit kommt aber der Verstand über die Vorstellung einer absoluten Willkür nicht hinaus, die er mit der immanenten Bestimmung des Menschen zur sittlichen Freiheit, d. h. mit einer seinem Wesen immanenten sittlichen Weltordnung nicht reimen kann. Der Einwurf, dass diess ja eine ganz abstracte Auffassung Gottes sei, die von jedem wahrhaft religiösen Bewusstsein Lügen gestraft werde, ist zwar sachlich vollkommen richtig; allein er hilft dem Verstand nicht über seine formal richtige Alternative hinweg. Er wird vielmehr, in seinem Vollgewicht erwogen, ihn darauf führen die Voraussetzung aufzugeben, unter welcher jene Alternative sich mit Nothwendigkeit einstellen muss.

§ 630. Die Vorstellung von der absoluten Gerechtigkeit Gottes, als persönliche Eigenschaft gefasst, löst sich durch die gleiche Antinomie auf. Entweder steht Gott persönlich als Richter

zwischen dem Sittengesetz und der Willkür des Geschöpfs: — dann ist sein vergeltender Wille nicht absolut. Oder dieser wird als absolut festgehalten, d. h. die der Willkür des Geschöpfs gegenüber sich in Geltung setzende Macht und der Wille Gottes unmittelbar als eins: — dann ist dieser Wille Gottes entweder nur abstract absolute Willkür; oder er ist das immanent wirkende Sittengesetz selbst, und so auch die Vergeltung die immanente Folge der Weltordnung, in diesem Fall aber nicht mehr persönlicher Willensact.

Die Verstandesreflexion, die auf diese Alternative führt, ist dieselbe wie beim Vorigen.

§ 631. So fallen dem Verstand an der theistischen Vorstellung von Gott als dem persönlichen absoluten Geist bei jedem Attribut die beiden Elemente, die Form der Persönlichkeit und die Absolutheit des Inhalts, auseinander. Als Inhalt bleibt das — der persönlichen Fassung entkleidete und darum vor der Hand pantheistisch vorgestellte — Problem eines absoluten Princips des gesammten Weltdaseins nach allen seinen Momenten; als Form ist die der Absolutheit entleerte deistische Vorstellung vom Dasein eines persönlichen Gottes als Voraussetzung für die Welt übrig geblieben. —

Diese von der Form der Kirchenlehre allein noch übrig gebliebene Voraussetzung ist nun ebenfalls noch vom Verstande zu prüfen.

3. Das Dasein Gottes.

§ 632. Nachdem von der Kirchenlehre über das Wesen Gottes dem Verstand nur noch die Voraussetzung eines persönlichen Gottes ausser der Welt übrig geblieben ist, werden nun von der Welt aus Beweise für das Dasein dieses Gottes gesucht. Diese Beweise, zu unterscheiden von dem praktisch-religiösen Nachweis des Waltens Gottes in der Welt (§ 157), wollen das Vorhandenseinmüssen eines abstract sinnlich ausser der Welt existirenden Gottes syllogistisch aus dem Vorhandensein der Welt nach ihren verschiedenen Momenten erschliessen. [1]

---

[1] vgl. Strauss, § 26 ff.

§ 633. Diesen Beweisen kommt nicht bloss positive Beweiskraft zu: für das, was wirklich logisch zwingend aus ihnen folgt; sondern auch negative: was darüber hinaus nur durch einen Sprung aus den richtigen Prämissen geschlossen wird, das stellt sich eben damit als eine bloss subjective Voraussetzung der Vorstellung heraus.

§ 634. Die einzelnen Beweise sind Momente Eines Beweises und als diess vollständig, wenn sie den Gottesbegriff von allen essentiellen Momenten des Weltbewusstseins aus zu gewinnen suchen. Diess ist der Fall, wenn sie ausgehn:

1) von der Sinnenwelt für sich: a) in ihrer unmittelbaren äusserlichen Existenz — im kosmologischen Beweis; b) in ihrer innern Gesetzmässigkeit — im teleologischen oder physico-theologischen Beweis;

2) von der Geisteswelt für sich: a) von der allgemeinen Thatsache des Gottesbewusstseins — im historischen Beweis; b) von der sittlichen Weltordnung — im moralischen Beweis;

3) vom Sein des Geistes in der Sinnenwelt — im ontologischen Beweis.

§ 635. Der kosmologische Beweis, *e contingentia et mutabilitate mundi*, lautet: die Welt besteht aus einer unendlichen Vielheit einzelner endlicher Dinge und der Weltprocess aus einer unendlichen Vielheit einzelnen Geschehens, wovon kein einzelnes seinen zureichenden Grund in sich selbst hat; nun muss aber alles seinen zureichenden Grund haben: also muss es ausser der Gesammtheit all dieses einzelnen Endlichen, das die Welt ausmacht, einen Grund für das Dasein derselben geben, — Gott. —

Der Schluss führt zwingend auf einen absoluten Grund der Welt; — aber nur durch einen Sprung der Vorstellung auf einen persönlichen Urheber der Welt ausser der Welt.

1. Der Sprung besteht darin, dass die Vorstellung, die in ihrem Vernunfttrieb allerdings den absoluten Grund der Welt sucht, aber vom Verstand nur auf einen *regressus in infinitum* von jeder einzelnen Wirkung auf ihre einzelnen endlichen Ursachen vor ihr verwiesen, diesem endlosen und, weil er sie doch nicht an's Ziel führt, auch fruchtlosen Regress damit ein willkürliches Ende macht, dass sie den gesuchten absoluten Grund als eine solche einzelne Ursache an den Anfang desselben verlegt.

2. Thut die Vorstellung aber einmal diess, dass sie den absoluten Grund für das Weltdasein in jenem *regressus in infinitum* als eine Ur-sache für

den Anfang fixirt: so ist es dann allerdings nicht nur vernünftiger, sondern in der That allein vernünftig, als diese Ursache für das Dasein der Welt vor der eigentlichen Welt sich dann auch geradezu einen persönlichen Gott vorzustellen, und nicht etwa eine unbestimmte Ur-kraft oder sonst so etwas vag und unbestimmt Gefasstes. Das kann sich aber erst im Folgenden schrittweise zeigen.

§ 636. Der **teleologische** Beweis, aus der physischen Weltordnung, lautet: den Weltprocess durchwaltet Zweckmässigkeit; diese haben die einzelnen Dinge sich nicht selbst gesetzt, indem sie vielmehr unter ihr stehn: also muss ausser ihnen ein zwecksetzender Grund für dieselbe sein. —

Der Schluss führt zwingend darauf, dass der absolute Grund der Welt näher als **geistiges Princip** zu denken ist; — aber nur durch einen Sprung der Vorstellung auf einen persönlichen Urheber der Weltordnung vor der Welt.

1. Wenn der Verstand sich durch die Opposition gegen eine naiv äusserliche Teleologie in der Naturbetrachtung zur Bestreitung der ersten Prämisse, zur Leugnung des **Zweckbegriffs** für die Naturbetrachtung verleiten lässt: so hegeht er einfach eine Unvernunft und zugleich eine Inconsequenz gegen das von ihm selbst anerkannte Princip, von dem erfahrungsgemäss Gegebenen auszugehn. Denn die Immanenz des Zweckbegriffs im Naturprocess ist eine Erfahrungsthatsache; der Verstand müsste denn — unverständig genug — unter Erfahrungsthatsachen nur das von den **Sinnen** Wahrgenommene verstehn wollen, nicht aber auch das, was in dem Sinnwahrnehmbaren sich als Gesetz seiner Processe und damit dem denkenden Ich als geistige Thatsache zu erfahren giebt. Der Verstand kann nur etwa sagen, die **Naturforschung** als solche habe nur den sinnlichen Erscheinungsprocessen, durch die der immanente Zweck sich vermittelt, nachzugehn; die richtige Fassung des Zweckbegriffs selbst aber sei nicht Object ihrer selbst als Naturforschung, sondern des logisch metaphysischen Denkens. Denn der Zweck liegt allerdings nicht als Naturobject vor, sondern ist den Naturprocessen als ein Geistiges immanent. Aber geht denn die Arbeit des Verstandes in der Naturforschung als solcher auf?! Wenn nun der Verstand, statt anzuerkennen, dass die vernünftige Betrachtung der Dinge erst dann vollständig sei, wenn sie beide Momente, das äusserlich Empirische und das durch dasselbe sich vermittelnde Geistige logisch zur Einheit zusammenfasst, — wenn der Verstand, statt diess anzuerkennen, nur das sinnlich Empirische als seiend anerkennen und darum die Wirklichkeit nur aus diesem erklären will: so hält er damit nicht etwa streng die reine Erfahrung fest und die leere Speculation von derselben fern; sondern umgekehrt: ungenau hält er sich nur an die eine, äusserliche Seite der Erfahrung und ersetzt die andere, die er einfach verleugnet, auch durch Speculation: — denn ohne Speculation, d. h. ohne Anwendung des Denkens auf das Erfahrungsmaterial, geht's nun einmal auch bei den einfachsten

Problemen nicht ab. Allein diese Speculatien, die der vermeintlich streng empirisch verfahrende Verstand nun auf eigene Faust mit seinem bloss äusserlichen Erfahrungsmaterial treibt, kemmt nun zur Strafe dafür, dass er die Vernunft verleugnet, sehr albern heraus. Wie absolut albern ist nicht jede Antwert, die ein materialistisch rechnender Verstand, welcher die Immanenz des Zweckbegriffs, z. B. bei einem lebendigen Organismus leugnet — wohlverstanden, nicht bloss als ausserhalb der äussern Naturbeobachtung liegend einer andern Betrachtung vorbehält, sendern überhaupt als objectiv gar nicht verhanden sendern als bless subjectiv dazu gedacht leugnet —, auf die Frage zu geben vermag, wie denn also der Lebensprocess eines lebendigen Individuums zu denken sei, dass von diesem empirisch Primitiven, dieser Urzelle meinetwegen, aus, durch die unendlich vielen einzelnen Naturprecesse hindurch in jeder Gattung doch immer dieselben wesentlich gleichartigen Individuen als Resultat herauskommen! Wenn der Verstand sich nicht bless begnügt zu sagen: das weiss ich nicht, das ist nicht meine Sache zu erferschen, da ich nur die einzelnen physischen Processe in ihrer Gesetzmässigkeit verfelge, — wenn er also die Beantwertung dieser Frage nicht bloss der Naturforschung abspricht, aber der speculativen Verarbeitung ihres Materials zuweist; sondern wenn er mit seinem Material, der blessen Summe der einzelnen physikalischen Precesse das doch auch empirisch verliegende Resultat des einheitlichen lebendigen Ganzen erklären will, — wenn er mit Einem Wert die äussere Vermittlung mit dem innern Grunde verwechselt, neben jener diesen leugnet, und damit auch den Zweckbegriff in der Natur leugnet: so kemmen seine Erklärungen da, wo in der Natur eine Zweckverwirklichung erscheint, einfach albern heraus. Die Erklärung, der Zweckbegriff in der Natur sei kein Object der Naturforschung als solcher, die es mit den einzelnen sinnlichen Naturprocessen zu thun habe, ist ganz in der Ordnung; desswegen aber die der Natur immanente Objectivität des Zweckbegriffs und dass diese damit ein dem Denken empirisch gegebenes Object sei, zu leugnen, das ist die Verwechslung von endlicher äusserer Vermittlung und unendlichem innerm Grund, mit der knabenhaften Logik, die den Nerv allor materialistischen Theorien ausmacht. — Also die erste Prämisse des teleologischen Beweises, die Realität des Zweckbegriffs im ganzen Weltprecess, kann aus Oppositien gegen eine naiv äusserliche Fassung desselben nur ein ebenso unempirisches als gedankenleses Denken zu verneinen in Versuchung gerathen.

2. Der Zweckbegriff setzt das Resultat eines aus einer Vielheit von Mementen bestehenden Processes als ein schon in dem Grund dieses Precesses ideell Enthaltenes, und diesen als ein die Vielheit dieser Vermittlungsmomente einheitlich in sich Enthaltendes. Bei einem einzelnen endlichen Ding nun, das durch den ihm immanenten Grund und durch das Einwirken andrer Dinge ausser ihm in seinem jeweiligen Se-sein, als einem eben desswegen endlichen, bedingt ist, ist auch die Zweckerfüllung seines Daseins von zwei Factoren, ven dem in seinem Grund enthaltenen immanenten Zweck und zugleich von jenen äussern Influenzen abhängig, mithin eine endliche. Sein Se-sein ist nicht reine Zweckerfüllung nur aus seinem innern Grund: die Ursache seines So-seins und der Grund seiner Zweckerfüllung sind nicht sich deckende Grössen; sondern der engere Kreis des letztern fällt unter den weitern der

erstern. Hat aber die Totalität alles Daseins, die Welt, einen absoluten Grund ihres Daseins, und waltet im Daseinsprocess der Welt Zweckmässigkeit: so ist der absolute Grund der Welt zunächst allgemein als ein geistiger zu denken, der in seinem In-sich-sein der Grund für den Weltprocess ist; specieller aber muss er als geistiges Princip und zwar als das absolute geistige Princip des gesammten Weltdaseins bezeichnet werden: als ein in sich Einheitliches, das als diess der einheitliche Grund des gesammten Weltprocesses ist, in welchem sein Zweck, der eins ist mit seinem Sein, sich realisirt.

3. So viel folgt zwingend für das wirkliche Denken aus dem teleologischen Beweis. Dieser stellt somit das Problem, den absoluten Grund der Welt als geistiges Princip und nicht bloss als einen „dunkeln Grund", will sagen als ein bloss den Anstoss gebendes Etwas zu denken. Diese Idee, auf die das Denken durch den teleologischen Beweis geführt wird, ist auch das, was die Vorstellung mit ihrem persönlichen weisen Weltordner meint, aber nach ihrer Weise nur in abstract sinnlicher Form anschaut. Auf diese aber führt sie der Beweis selbst nicht; sondern diess ist ihre eigene Zuthat.

§ 637. Der historische Beweis, *e consensu gentium*, beweist nicht die Wahrheit irgend einer speciellen Gottesvorstellung, wohl aber die dem Menschengeist immanente Nothwendigkeit der Gottesidee überhaupt.[1])

Wie vom Naturleben ausgehend der kosmologische Beweis der abstract allgemeine, der teleologische der concret specielle ist: so von der geistigen Welt aus der historische der allgemeine, und der moralische der specielle, concrete.

§ 638. Der moralische Beweis, aus der sittlichen Weltordnung, schliesst zwei Momente in sich. Das erstere lautet: es giebt ein schlechthiniges Sittengesetz; der freie Wille der Einzelnen hat es sich nicht gegeben: also ist es ihnen von einem absoluten Willen vorausgesetzt. Das andre Moment lautet: das Sittengesetz schliesst die Congruenz von Thun und Ergehn in sich; der Weltlauf bringt dieselbe nicht zu Stande: also muss es eine Macht ausser demselben geben, die sie verwirklicht. —

Der Schluss führt zwingend darauf, dass der bereits als geistiges Princip gefasste Grund der Welt weiter auch als zwecksetzendes und zweckerfüllendes Princip für den endlichen Geist in der Welt zu fassen ist; — aber nur durch einen Sprung

---

[1]) Cicero, quæst. Tusc. I, 13: multi de Diis prava sentiunt; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, nec institutis opinio est confirmata. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.

der Vorstellung führt er auf einen persönlichen Gesetzgeber vor und auf einen persönlichen Vergelter nach dem sittlichen Weltprocess.

1. Der Nerv dieses Beweises ist ganz derselbe wie beim teleologischen, braucht daher hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Die erste Prämisse seiner beiden Momente, dass es ein absolutes Sittengesetz gebe, und dass dieses eine Congruens von Thun und Ergehn des Subjects, für welches das Sittengesetz da ist, involvire, kann der Verstand auch nur etwa aus Opposition gegen eine naiv äusserliche, unverständige Fassung derselben sich verleiten lassen zu verneinen; dann aber setzt er, wie bei der Leugnung des Zweckbegriffs in der Naturordnung, nur einem relativen Unverstand eine absolute Unvernunft entgegen.

2. Aus dem ersten Moment des moralischen Beweises, mit dem die Vorstellung auf einen moralischen Gesetzgeber zielt, geht als nothwendiger Schluss das Problem hervor: den absoluten Grund für das Dasein des endlichen Geistes, dem das Sittengesets gilt, auch als zwecksetzenden Grund für dessen freie Selbstbethätigung zu fassen; denn der Zweck dieser ist die subjective Verwirklichung des objectiven Sittengebots. — Aus dem zweiten, aus dem die Vorstellung einen Vergelter erschliesst, folgt das Problem, denselben auch als zweckerfüllenden Grund zu denken; denn der objective Lebenszweck des endlichen Geistes wird in dem Maass erfüllt, als er selbst subjectiv das Sittengebot erfüllt.

§ 639. Der ontologische Beweis, aus dem Sein des menschlichen Ich, lautet in seiner wahren Gestalt: das Ich ist eine thatsächliche Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur als solche ist nicht der Grund derselben: also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus. —

Dieser Beweis führt zwingend darauf, dass der als geistiges Princip der physischen und moralischen Weltordnung zu fassende absolute Grund der Welt schliesslich als absoluter Geist zu bestimmen ist; — aber nur durch einen Sprung führt er die Vorstellung auf eine absolute Person ausser der Welt.

1. Wir verstehn hier unter dem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes nicht jenen alten Zirkelbeweis, welchen Kant als Schulwitz abgefertigt hat: der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens schliesse auch seine Realität in sich, weil ihm sonst die Vollkommenheit fehlte. Wir verstehn hier unter demselben vielmehr den Beweis, der als wirklich ontologischer nicht von einem subjectiven Begriff, sondern unmittelbar vom Sein des nach Beweisen suchenden Geistes ausgeht, und zwar von der rein gefassten Thatsache dieses Seins des menschlichen Geistes, vorgehend allen Theorien, durch die er selbst das in seinem Sein seiner Selbsterkenntniss gestellte Problem zu lösen sucht. Daher resultirt aus diesem Beweis auch erst das Problem der Idee absoluter

Geist, noch nicht dessen Lösung. Uebrigens schwebte schon in der alten, nur ungeschickten Fassung des ontologischen Beweises eigentlich doch dasselbe vor, was wir nur direct als seinen Nerv hervorheben: dass derselbe nämlich vom Sein des endlichen Geistes auf das Sein Gottes gehe.

2. Unser ontologische Beweis fasst die zwei Reihen der vorigen Beweise, die ihren Ausgang erst von der physischen und von der moralischen Welt für sich genommen haben, zu der Einheit zusammen, in der sie erst den wirklich wahren Ausgang für das Denken bilden können, indem sie nur in dieser Einheit die wirkliche Welt bilden, von der das Denken im Suchen Gottes ausgeht: nicht die physische Welt und ihre Ordnung, und nicht die moralische Welt und ihre Ordnung existiren wirklich als etwas für sich, sondern nur beide zusammen als Momente der Einen Welt der Wirklichkeit. Und nun geht der ontologische Beweis von der unmittelbarsten Thatsache dieser Einheit, vom Sein des Ich aus, welches an sich selbst die physische Welt und ihre Ordnung in jedem Moment zur Voraussetzung seiner Selbstbethätigung als Subject der moralischen Weltordnung hat. Darum werden auch die Probleme, welche die vorigen einzelnen Beweise ergeben haben, sich nur als die einzelnen Momente des Problems herausstellen, das der zusammenfassende ontologische Beweis ergiebt: der absolute Grund, das absolute geistige Princip der Naturwelt auf der einen Seite, und auf der andern Seite das zwecksetzende und zweckerfüllende Princip der moralischen Welt, — erst der Begriff des absoluten Geistes fasst diese verschiedenen Ideen als die Momente einer und derselben Idee zur Einheit zusammen.

3. Der Verstand könnte nur dann versucht sein die erste Prämisse, dass das menschliche Ich sich seiner selbst unmittelbar als einer thatsächlichen Synthese von Natur und Geist bewusst sei, zu beanstanden, wenn er dieselbe schon vorgreifend in einer Weise meinte fassen zu müssen, wie sie gerade nicht den Ausgangspunkt für den Beweis bildet. Er soll sie vielmehr rein nur so fassen, wie sie die Aussage der einfachen unmittelbaren Thatsache des sich selbst in seinem wirklichen Sein gegebenen menschlichen Ich ist, dass es auf Basis eines objectiven Daseins ein in seinem subjectiven Fühlen, Denken und Wollen sich selbstbethätigendes In-sich-sein ist.

4. Die zweite Prämisse, dass die Natur als solche nicht der Grund für das Ich als Geist auf der Basis der Natur sei, ist nur ein Moment der allgemeinern Prämisse des teleologischen Beweises, dass dem Naturprocess der Zweckbegriff, also ein geistiges Princip immanent sei. In der Behauptung, dass die Naturprocesse des physischen Daseins als solche auch der Grund des Geisteslebens seien, steigert sich nur die Unvernunft in der materialistischen Leugnung des Zweckbegriffs, die Verwechslung von äusserer endlicher Vermittlung und innerm unendlichem Grund, auf ihren Gipfel. Dass das Geistesleben das Erzeugniss der physischen Processe des Leibes sei, ist daher auch der Gipfel von alberner Speculation und Verhöhnung aller empirischen Thatsachen des geistigen Lebens von Seite eines die Speculation verwerfenden und vorgeblich empirisch verfahrenden Verstandes.

5. Der Schluss, dass also der Grund für das Dasein des endlichen Geistes als absoluter Geist zu fassen sei, fasst das Resultat der vorigen

Schlüsse in sich zusammen, weil auch seine Prämissen die der vorigen einheitlich in sich schliessen. Das menschliche Ich hat die physische Naturordnung als eine teleologische zu seiner Voraussetzung an sich selbst: für seinen Grund gilt daher auch, was sich für den Grund dieser erschlossen hat. Sein eigenes Leben als Ich, als Geist, besteht aber in dem, was das Object des moralischen Beweises ausmacht: was aus diesem folgt, gilt also unmittelbar auch für das Sein des Ich selbt. D. h.: der absolute Grund der Naturwelt, der als solcher schon geistiges Princip ist, und Grund des endlichen Geistes auf Basis der Natur, ist zugleich zwecksetzendes und zweckerfüllendes Princip der freien Selbstbethätigung des endlichen Geistes, also übergreifend über sie. All diese Momente zusammengefasst, ergeben den Begriff des absoluten Geistes, aber vorerst wie gesagt nur den formalen Begriff desselben, dessen Inhalt als Einheit aller essentiellen Momente der Gottesidee — die der historische Beweis als eine dem Menschengeist immanente aufgewiesen hat — erst als Problem für das Denken aus den Beweisen für das Dasein Gottes resultirt.

§ 640. So hebt also die Analyse der Beweise, welche der Verstand für das ihm als Postulat für die Welt noch übrig gelassene Dasein eines persönlichen Gottes ausser der Welt gesucht hatte, diesen abstract sinnlichen Ueberrest der Gottesvorstellung vielmehr noch vollends auf, — aber nur, indem sie zugleich die nothwendigen Momente der Gottesidee fixirt und als Probleme für die wissenschaftliche Fassung des Gottesbegriffs formulirt.

Das Resultat der Kritik aller Beweise ist dasselbe: von richtigen Prämissen aus gewinnt die Vorstellung als Schluss eine wahre Idee; indem sie aber dieselbe als Bestimmung des ihr noch übrig gebliebenen Postulats eines ausserweltlich persönlich existirenden Gottes fasst, hat sie von der rein geistigen Idee, die mit logischer Nothwendigkeit aus jenen Beweisen als Problem für's Denken resultirt, einen Sprung gemacht, durch den sie jene Idee auf den Boden einer abstract sinnlichen, d. h. von der sinnlichen Endlichkeit abstrahirten Anschauung verpflanzt.

Drittes Kapitel.

Kritik der kirchlichen Anthropologie.

§ 641. Die Anthropologie in der Dogmatik hat es mit dem Wesen des Menschen in religiöser Hinsicht, also in seiner Beziehung zu Gott, zu thun. Die Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt als Voraussetzung für den Menschen bildet in der Darstellung der Kirchenlehre ein Moment der Lehre von Gott: dagegen in der Kritik derselben wird sie zum Moment der Lehre vom Menschen, da der Verstand dabei in letzter Instanz vom Menschen und seinem Weltbewusstsein ausgeht. Ebenso wird die Kritik die Lehre von der göttlichen Heilsbestimmung für den natürlichen Menschen in die Lehre vom Menschen hineinziehn, während dieselbe in der Darstellung der Kirchenlehre, wenn sie nicht in der Lehre von Gott ganz vorweg genommen wird, einen besondern, Theologie und Anthropologie verbindenden, Abschnitt bildet.

1. Gott und die Welt.

§ 642. Der Kirchenlehre war für ihre Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zu der von ihm auf den Menschen hin geschaffenen Welt das Problem gestellt: gleich sehr eine deistische Trennung der Welt von Gott wie eine pantheistische Identification fern zu halten (§ 422). —

Allein der Widerspruch zwischen dem Moment der Absolutheit und der Persönlichkeit im kirchlichen Gottesbegriff (§ 618—631) scheidet auch diese Bestimmungen zunächst in ihre zwei Elemente auseinander: die Form mündet in eine deistische Vorstellung aus, welche das Denken, consequent durchgeführt, zuletzt ganz aufzuheben hat; der Inhalt in eine pantheistische, die ihm als Problem für die wissenschaftliche Fassung übrig bleibt.

§ 643. Die Schöpfung der Welt am Anfang aus Nichts, als ein persönlicher Willensact des absoluten Gottes gefasst (§ 423), ist eine Vorstellung, welche die Idee des absoluten ewigen Grundes der Welt abstract-sinnlich vor die Welt stellt, so, wie derselbe gerade nicht der absolute in sich einheitliche Grund des gesammten endlichen Weltdaseins wäre, sondern selbst wieder für sich eine Zeit vor der Zeitlichkeit der Welt und den potentiellen Stoff zur Welt ausserhalb des raumerfüllenden Weltstoffs postuliren würde. Wenn die persönliche Fassung des Schöpfungsactes festgehalten wird: so wird seine Idee, dass Gott der absolute Grund der Welt sei, vielmehr nothwendig auf eine endliche Weltbildung aus schon vorausgesetztem Weltstoff reducirt. Wird diese Vorstellung als Widerspruch mit der Absolutheit Gottes streng ferngehalten: so bleibt nur die — zunächst nun pantheistisch vorgestellte — Idee eines immanenten absoluten Grundes des endlichen Weltdaseins als Problem übrig. —

Die Kirchenlehre, welche beides, die absolute und die persönliche Fassung der Weltschöpfung, gleich sehr festhalten will, verräth den Widerspruch, der beides auseinanderreisst, selbst dadurch, dass sie ihn durch die Unterscheidung einer *creatio immediata cum tempore* und einer *creatio mediata in tempore* (§ 424) vermitteln will. Diese Unterscheidung stellt sich nämlich als eine in sich inhaltsleere heraus; denn das Präteritum, dass Gott die Welt *cum tempore* geschaffen habe, um den Widerspruch einer weltleeren Zeit für Gott selbst vor der wirklichen Zeitlichkeit des Weltprocesses zu maskiren, ist eine eben so leere, abstract-sinnliche Vorstellung, als die angeblichen Objecte der *creatio prima immediata,* die Kräfte und Stoffelemente, beide erst für sich, eine leere Abstraction von den wirklichen Weltexistenzen, den Objecten der *creatio mediata,* sind.

Wird aber auf diess hin nachträglich eingeräumt, dass die *creatio immediata* und *mediata* nicht wirklich verschiedene Acte Gottes, sondern in Wahrheit nur eine Unterscheidung zweier bloss logisch unterscheidbarer Momente an der Einen ewig mit der Zeit alles Zeitliche setzenden Schöpfung sein sollen: so kehrt der damit maskirte Widerspruch mit seiner Alternative auf's neue zurück.[1])

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, § 41. Strauss, § 46. 48. Schweizer, § 71. Romang, § 89—91. Schenkel, II, § 7.

§ 644. Die Fassung der Schöpfung als eines persönlichen Anfangsactes, durch den Gott die Welt aus dem Nicht-sein in's Da-sein gesetzt habe, reducirt ferner die göttliche Erhaltung der Welt im Dasein und Gang auf ein bloss mittelbares, Gott deistisch verendlichendes Verhältniss zu der einmal geschaffenen Welt. Die zur Wahrung der Absolutheit Gottes in Schöpfung und Erhaltung erdachte Fassung der Erhaltung als *creatio continua* hebt beide, Schöpfung und Erhaltung, als persönliche Acte in die — zunächst wieder pantheistisch vorgestellte — Idee eines ewigen immanenten Grundes des Weltprocesses auf.

§ 645. Die Lehre vom *concursus divinus* (§ 426), durch welche die Kirchenlehre absolute und persönliche Fassung des Verhältnisses der göttlichen Activität zum Weltprocess (wie im Physischen so auch im Geistigen, vgl. § 482, 3) mit einander verbinden will, ist der reinste Ausdruck des logischen Widerspruchs, der das Wesen jeder geistigen Vorstellung ausmacht: dass sie das in sich einheitliche Allgemeine selbst wieder als ein Einzelnes neben die Totalität alles Einzelnen, deren in sich einheitlicher allgemeiner Grund es ist, hinstellt und es statt durch die Vermittlung alles Einzelnen, das es in und unter sich befasst, durch Zusammenwirken mit demselben das, wovon es der absolute Grund sein soll, wirken lässt.

Die Lehre vom *concursus divinus* gehört zu den scharfsinnigsten und correctesten Erfindungen der kirchlichen Dogmatik, um das ihr vorschwebende Problem zu lösen, Gott in allen Momenten seines Verhältnisses zur Welt absolut und dieses Verhältniss doch als ein persönliches festzuhalten. Sie ist aber gerade desswegen das allerinstructivste classische Beispiel für das Wesen der Vorstellung, das Geistige abstract-sinnlich auzuschauen, es daher selbst wieder sinnlich dem Sinnlichen gegenüberzustellen, und ihre Einheit als der logisch einander entgegengesetzten Momente der Einen Wirklichkeit als ein Nebeneinander und ein Zusammenwirken anzuschauen.

§ 646. Die Unterscheidung der Weltregierung, als einer besondern zweckausführenden persönlichen Thätigkeit, von der Erhaltung der Welt in ihrem Dasein veräusserlicht beide, Erhaltung und Regierung, und verendlicht damit Gott. Werden sie aber, um dem vorzubeugen, identificirt: so hört die Regierung auf ein persönlicher Act Gottes zu sein und hebt sich in die — zunächst wieder pantheistisch vorgestellte — Idee einer immanenten Zweckerfüllung des Weltprocesses auf.

Bedarf's dafür, dass die Dinge den Zweck, wozu sie geschaffen sind, auch erfüllen, ausser der Erhaltung in ihrem Da-sein und So-sein d. h. im Bestand der natürlichen Wirksamkeit, noch einer besondern Regierung: so fallen — von Gott aus betrachtet — Mittel und Zweck auseinander und werden erst durch einen besondern Act zusammengebracht, und — von den Dingen aus betrachtet — fällt der Zweck ihres Daseins ausser ihren Selbstzweck. Diess geht gegen die Absolutheit Gottes und gegen die Absolutheit einer weisen Weltordnung: die Regierung ist dann nur die beständige Correctur und Nachbesserung der unvollkommenen Weltanordnung. Soll aber die göttliche Weltregierung nicht in dieser deistischen Nachhülfe und Nachbesserung des natürlichen Weltgangs bestehn — und sie soll in der Kirchenlehre allerdings mit Recht nicht darin bestehn —, sollen in jedem Moment vielmehr Schöpfung, Erhaltung und Regierung die von einander unabtrennbaren Momente der Idee Gottes als des absoluten zwecksetzenden und zweckausführenden Grundes des Weltdaseins sein, so dass die Erhaltung selbst zugleich die Regierung ist, d. h. diese sich durch jene vermittelt: so ist Gott, der Grund der Welt, der mit ihrem Dasein auch ihren Zweck setzt und realisirt, wirklich absolut gefasst; — aber alle Vorstellung von persönlicher Weltregierung ist verschwunden und kehrt erst in dem Moment wieder, wo jener Gedanke doch nicht festgehalten, sondern zur Veranschaulichung die Momente, aus denen er besteht, wieder abstract-sinnlich einander gegenüber festgestellt werden.

§ 647. Die Vorstellung von einer persönlichen absoluten Weltregierung setzt zunächst die aus der subjectiven Erfahrung aufgenommene Unterscheidung von *gubernatio ordinaria* und *extraordinaria* zu einer bloss accidentiellen, bloss für den Menschen so erscheinenden herab, während in Wirklichkeit Gott alles gleich *ordinarie* regiere (§ 427). Gleichwohl muss jene Unterscheidung doch wieder als eine auch von Gott aus betrachtet reale festgehalten werden, sofern sie nämlich mit der von *gubernatio mediata* und *immediata* identisch, diese aber nicht eine bloss für den Menschen so erscheinende, sondern auch für Gott selbst geltende sein soll. —

Fasst man aber auch diese letztere Unterscheidung als eine bloss von Menschen aus so erscheinende, nicht aber für Gott vorhandene: so ist sie vielmehr überhaupt nur Schein. Die persönliche *gubernatio*, als absolute festgehalten, ist in Wahrheit nur eine *immediata* und scheint nur auch eine *mediata*; denn was sollen die natürlichen Factoren in Wirklichkeit bedeuten, deren Wirksamkeit doch in jedem Moment erst vom unmittelbar persönlichen Mitwirken Gottes, und zwar absolut, bestimmt wird? —

Soll hingegen der Begriff einer *gubernatio mediata* nicht blosser Schein, sondern Realität sein: dann ist er eins mit dem Begriff einer immanenten göttlichen Weltordnung, oder mit dem Naturbegriff. Dieser letztere aber, als wirkliche *gubernatio ordinata* — nicht bloss *ordinaria* — festgehalten und als Activität des absoluten Gottes ebenfalls absolut gefasst, schliesst die Vorstellung von einer *gubernatio extraordinaria* daneben, bestehend in einem wirklich unmittelbaren Eingreifen einzelner persönlicher Acte desselben absoluten Gottes in dieselbe, die bei ihm eins wäre mit einem nicht durch die *causæ secundæ* vermittelten, schlechterdings aus.

Nur ein nichtabsoluter Gott, ein nur relativ höchstes Wesen, kann in die von ihm (oder von einem Andern) einmal gesetzte Naturordnung eingreifen, indem er innerhalb ihrer sich als ein Einzelwesen andern Einzelexistenzen gegenüber mit seiner selbsteigenen Energie geltend macht. Und auf der andern Seite kann nur bei der Vorstellung von der Naturordnung als einem bloss gewöhnlichen, nicht aber innerlich nothwendigen Lauf der Dinge — d. h. nur, wenn die Vorstellung den wirklichen Naturbegriff noch nicht gefasst hat — der absolute Gott gewöhnlich und aussergewöhnlich darin waltend wie er will vorgestellt werden. — Hingegen die Vorstellung einer persönlichen absoluten Weltregierung und der Begriff einer den Weltexistenzen immanenten Naturordnung, oder der Naturbegriff, — die schliessen einander gegenseitig aus.

1. Wir gebn hier in der Verstandeskritik des Wunderbegriffs von der strengen, in sich consequenten Kirebenlehre von Gott aus (§ 427). Das Wnnder ist als subjeotive Vorstellung ein unmittelbares, als objective Realität aber wäre es auch ein unvermitteltes Waltou Gottes innerhalb des gewöhnlichen, natürlich vermittelten Weltlaufs und im Unterscbied von demselben. Was für eine Wahrbeit dem Wunder als snbjectiver Vorstellung bleibe, auch wenn der Verstand dessen objective Realität verneinen muss, können wir hier noch nicht anders als erst vorläufig andouten. Die Verstandeskritik meint mit der Verneinung der Objeotivität des Wunders überhaupt mit demselben fertig zu sein; so sieht es auch die auf dom gleicben Boden sich bewegende Apologie des Wunders an und fübrt darum den Kampf um das Wunder als einen Kampf um das Sein oder Nichtsein des „lebendigen Gottes“ überhaupt. Daher haben aucb wir es hier vorerst nur mit der Frage naoh der objectiven Realität des Wunders zu tbun. Aber hior ganz besonders möge dor Leser sich an das erinnern, was gleich am Anfang für den gauzen Abschnitt bevorwortet

worden ist (§ 571, 2), dass mit dem hier zu Verhandelnden nirgends schon das letzte Wort gesprochen sei; — wohl verstanden nicht etwa in dem Sinn, als ob später irgendwo und irgendwie das hier Ausgemachte unvermerkt wieder solle zurückgenommen werden. Was der Verstand hier wirklich das Recht hat auszumachen und zu verneinen, das soll ehrlich ausgemacht und verneint bleiben. Aber eben diess ist noch nicht das letzte Wort: auf der Grundlage des hier zu Entscheidenden ist dann erst noch zu erörtern, was für eine Realität im geistigen Leben sich in Wahrheit für die Wundervorstellung herausstelle. Dass man diese Hauptsache meist — ich will nicht sagen, ganz übersieht; denn das wäre unmöglich — aber nicht als die Hauptsache würdigt, nicht als die Substanz, sondern nur als ein Accidens der äussern Wunder-Realität behandelt, das ist Schuld an der religiösen Unfruchtbarkeit und Resultatlosigkeit des theologischen Streites über das Wunder, in welchem beide Theile mit ehrlichem subjectivem Bewusstsein bei ihrem Rechte beharren können, weil jeder wirklich objectiv ein von dem andern nicht widerlegtes, weil nicht getroffenes Recht hat.

2. Unter zwei Voraussetzungen hat die Annahme des objectiven Wunders, eines einzelnen unmittelbaren Wirkens Gottes innerhalb des natürlichen Weltlaufs, in abstracto keinen Anstoss: erstens da, wo der Naturbegriff, und zweitens da, wo der Begriff der Absolutheit Gottes noch nicht streng gefasst, also überhaupt noch nicht als Begriff sondern nur als allgemeine Vorstellung vorhanden ist. —

Erstens also da, wo der Verstand den Naturbegriff noch nicht streng logisch gefasst hat; wo er zwar den gewöhnlichen Lauf der Dinge, den ihm schon die unmittelbare Erfahrung zeigt, auf eine darin waltende Gesetzmässigkeit zurückführt, nach den logischen Gesetzen der Causalität und Identität diese Gesetze sich aus der Erfahrung abstrahirt und Schritt um Schritt seine Kenntniss dieser Gesetzmässigkeit immer mehr über den ganzen Kreis der Erfahrung auszudehnen trachtet, — aber diese Gesetzmässigkeit der Erscheinungswelt noch nicht als eine ihrem Wesen immanente denkt, als das allem Dasein schon als solchem, also schon in seinen primitivsten durch die Naturforschung zurückverfolgbaren Erscheinungsformen innewohnende, sein Da-sein und So-sein und damit sein Wirken im Zusammensein mit andern Existenzen bestimmendes Sein, kraft dessen alles in der Erscheinungswelt so ist und geschieht, wie es unter all den im Moment zusammenwirkenden Factoren nach innerer, ihrem Dasein als ihr Sein immanenten, Nothwendigkeit geschehn muss, — ganz gleichviel, ob der menschliche Geist von der Erfahrung aus diese schon habe erkennen können oder nicht. Wo der Verstand diesen Naturbegriff noch nicht streng logisch gefasst hat, da liegt für ihn kein logischer Widerspruch und darum auch kein Anstoss darin, anzunehmen, Gott, dessen persönlicher Wille der alleinige unbedingte Grund für das Dasein und für die bloss aus der Erfahrung wahrgenommene Gesetzmässigkeit des Verlaufes aller Dinge sei, könne jeden Augenblick eben als absoluter darin schalten und walten wie er wolle, — unter dem Vorbehalt natürlich, dass, wenn sein Thun auch für uns im Unterschied vom Ordinären extraordinär erscheine, er selbst dabei doch nicht mit sich im Widerspruch stehe. Auf diesem Boden steht der Verstand in der Kirchenlehre; auf diesem Boden hat die Aner-

kennung der Möglichkeit des eigentlichen, des absoluten Wunders keine Schwierigkeit für ihn. Die Frage nach der Wirklichkeit im einzelnen Fall ist dann eine weitere Sache für sich.

3. Aber auch dann, wenn er sich auf den Boden des eigentlichen Naturbegriffs stellt, braucht der Verstand logisch noch keinen Anstoss daran zu nehmen, in abstracto die Möglichkeit von Wundern zuzugeben, wenn er nämlich zweitens den Begriff der Absolutheit Gottes noch nicht in seiner vollen Schärfe gefasst hat. Nämlich dann sind ihm Wunder unmittelbar persönlich in den Weltlauf eingreifende Acte Gottes, gegenüber dem natürlichen Lauf, wo Gott nicht eingreift. Diess hat dann aber nur den Sinn: Gott wird in der Gesammtheit von Wesen auch als ein einzelpersönliches Wesen, als ein Ich nach Analogie des menschlichen, nur in infinitum erweitert, vorgestellt, aber nicht zugleich als der Eine, in sich einheitliche wirklich absolute, ewig und allgegenwärtig wirkende Grund aller Dinge. Setzt der Verstand das Dasein eines solchen Gottes als eines höchsten Wesens voraus, — nimmt er diesem Gott gegenüber, wie gegenüber jedem andern Einzelwesen, die allgemeine Weltordnung als etwas nun einmal Gegebenes und Feststehendes an, auch wenn er dieselbe in letzter Instanz auf ihn, das höchste Wesen, als Urheber zurückführt: — so kann der Verstand ja ganz wohl in abstracto annehmen, dass dieser Gott gelegentlich auch — nicht in die Weltordnung — sondern nur in den Weltgang sich activ einmische. Da er nun aber für seine Person für uns unwahrnehmbar, in seinem Wesen empirisch unerkennbar sei, so müsse, wo er irgendwo ungewöhnlicher Weise als handelnde Person mit in den Weltlauf eingreife, dieser neue, ungewöhnliche und für uns unberechenbare Factor ganz natürlich auch ungewöhnliche, ohne die Annahme seines Eingreifens unerklärliche und, weil er sich dem Begreifen entziehe, also überhaupt für uns unerklärliche Wirkungen hervorrufen. Denn jede handelnde Person ist ja ein einzelner Factor in der Bewirkung dessen, was geschieht und was ohne diesen Factor, eben weil alles gesetzmässig geschieht, nicht geschehn würde. Gerade wenn die vorausgesetzte Person Gottes für gewöhnlich nicht selbst in den Gang der Dinge eingreift, sondern die uns empirisch erreichbaren Factoren allein wirken lässt, was wir dann eben den natürlichen gewöhnlichen Gang der Dinge nennen: so muss es, wenn und wo er persönlich eingreift, innerhalb der allgemeinen, auch sein Wirken umfassenden, Naturordnung ein Wunder für uns geben, ein Ereigniss, das gegen den sonstigen Naturlauf und über all unser Begreifen hinaus geht, weil ein gewöhnlich nicht unmittelbar mitthätiger und unserer von der Erfahrung ausgehenden Naturkenntniss überhaupt sich entziehender Factor mitwirkend eingetreten ist, der gerade weil die Wirkung aus den gewöhnlichen natürlichen Factoren unbegreiflich wäre, daraus als gegenwärtig und wirkend will erkannt werden. Gegen all diess kann der Verstand in abstracto nichts einwenden. In concreto wird er freilich sehr kritisch sein dürfen, bis er zugiebt, in diesem einzelnen bestimmten Fall sei er in der That genöthigt ein Wunder Gottes zuzugeben. Aber also all diess nur bei der Voraussetzung einerseits wohl des Naturbegriffs, aber andrerseits eines persönlichen nicht-absoluten Gottes.

4. Die zwei Fälle, unter denen der Verstand die Möglichkeit des Wunders logisch nicht widersprechend finden kann, sind also: 1) unter der Voraus-

setzung der Absolutheit Gottes — aber ohne den eigentlichen Naturbegriff, oder 2) unter Voraussetzung des Naturbegriffs - aber bei einem nicht absoluten persönlichen Gott. Die Kirchenlehre, welche auf dem Boden der erstern Voraussetzung steht, führt nun aber dadurch, dass sie sowohl die Absolutheit als die Persönlichkeit streng festhalten und consequent beide Begriffe in ihrem vollen Inhalt ausführen will, den Verstand mit logischer Consequenz von der Absolutheit Gottes aus gerade auf den strengen Naturbegriff: der wirklich absolute Gott ist der in sich einheitliche, ewige und allgegenwärtige Grund alles Daseins und Geschehens in Raum und Zeit. Diese streng durchgeführte Fassung der Absolutheit Gottes macht es nun aber dem Verstand unmöglich, diesem absoluten Gott auch noch das Wunder zuzuschreiben, da mit dem aus ihr folgenden Naturbegriff nur noch Wunder einer nicht-absoluten Persönlichkeit logisch vereinbar sind. So werden wir gerade von der Kirchenlehre selbst aus zur Aufhebung der kirchlichen Vorstellung vom Wunder getrieben, indem der innere Widerspruch der beiden Momente des kirchlichen Gottesbegriffs, Absolutheit und Persönlichkeit auch auf diesem Punkte hervorbricht.

5. Diess stellt sich denn auch in allen Verhandlungen über das Wunder heraus. Diejenigen, welche den Begriff der Absolutheit Gottes philosophisch streng fassen und durchführen, heben das Wunder in der That auf, wenn sie es auch dem Worte nach festhalten. Sie können dieses consequenter Weise, indem sie zugleich die Persönlichkeit Gottes festhalten, nur in der Form thun: was am betreffenden Punkt im Zeitlauf allerdings als ein Wunder hervortrete, das sei doch in der allumfassenden Weltordnung Gottes schon ewig mitgeordnet.[1] Aber das ist nicht mehr das Wunder des religiösen Glaubens, sondern läuft in Wahrheit auf die Einrichtung einer kunstreichen Uhr hinaus, an der mit dem Stundenschlag zum Staunen dessen, der nichts davon weiss und es zum ersten Mal sieht, sich auf einmal der Hahn regt. Die scharfsinnigen Männer, die derartige Apologien des Wunders ausklügeln, würden ihren Scharfsinn fruchtbarer anwenden, wenn sie statt solcher brodloser Künste den lebendigen Organismus des religiösen Bewusstseins analysirten; um die Wundervorstellung als ein ganz natürliches Erzeugniss der darin thätigen Factoren aufzufinden. — Diejenigen dagegen, die von wirklichen Wundern des persönlichen Gottes reden, haben dabei entweder die Absolutheit Gottes, oder den Naturbegriff, meist aber beides miteinander, da es in der That correlate Begriffe sind, nicht consequent vor Augen.

§ 684. Alle moderne Apologie des Wunders, die beides anerkennen und miteinander verbinden will — den Begriff einer immanenten Weltordnung oder den Naturbegriff, und da-

[1] „Könnte denn in jenem Setzen der allumfassenden Naturordnung nicht auch das Eintreten einer neuen Ursache zu neuen, einzigen Erscheinungen inbegriffen sein, so dass dieses zeitliche Eintreten als in ewiger Weise geordnet, oder für dasselbe in der zeitlichen Entwicklung der Raum offen gelassen gedacht werden kann?" — so fragt J. Hirzel, über das Wunder, S. 26, und giebt in dieser Frage allerdings die allein mögliche Antwort von der Voraussetzung aus, dass die Absolutheit des göttlichen Willens mit dem Setzen einer allumfassenden Naturordnung Eins sei.

neben auch noch ein unmittelbares persönliches Walten des absoluten Gottes in der durch jene schon mittelbar von ihm regierten Welt —, schwankt zwischen dem wahren Interesse des Glaubens, der jedes Moment des Weltprocesses auf Gott bezieht, also die absolute Weltregierung Gottes postulirt, und dem wahren Interesse des Verstandes, der von jedem Moment des Weltprocesses aus den natürlichen endlichen Causalzusammenhang nach vorn und hinten sucht, also eine absolute Naturordnung postulirt, haltlos hin und her und thut keinem von beiden wahrhaft Genüge, indem er beiden neben einander genügen will, statt jedem in seiner innern Einheit mit dem andern.

1. Als Versuche, die Vorstellung des Wunders als eine objective Möglichkeit wissenschaftlich zu vertheidigen, haben wir hier nur noch solche Apologien desselben zu berücksichtigen, welche sowohl die Absolutheit Gottes als den Naturbegriff voraussetzen, und mit dieser doppelten Voraussetzung das Wunder vereinbaren wollen: als einen unmittelbaren Act Gottes, durch welchen er innerhalb der durch ihn gesetzten Weltordnung etwas setze und wirke, was nicht durch diese vermittelt, sondern nur durch sein unmittelbares Wollen bewirkt werde. Alle Wunderapologien sind hier einfach darauf anzusehn, wie es mit dieser Vereinbarung bestellt sei; was sonst Erbauliches und Schönes und mittelbar Wahres darin enthalten sein mag, findet anderweitig seine Würdigung. — Alles, was nun in unendlichen Variationen die neuere „gläubige“ Theologie der instinctiven „Wunderscheu“ des Verstandes entgegen gehalten hat, reducirt sich auf Folgendes. Wir steigen vom Gröbern zum Feinern auf.

2. „Wie unzureichend nur kennen wir doch die Naturgesetze, die wir überhaupt ja bloss aus der Erscheinung abstrahiren können, ohne darum auch nur von Einem in Wahrheit den letzten Grund zu wissen! Und damit maassen wir uns an, darüber abzusprechen, was Gott innerhalb seiner ewigen allumfassenden Weltordnung möglich sei oder nicht! Gerade die, welche noch am meisten davon wissen, die grossen Naturforscher, sind am bescheidensten in der Anerkennung der Schranken unsers Wissens und bekennen, dass auf all unsere Fragen an die Natur doch immer die letzte Antwort Gott sei.“ —

Hier laufen ein Paar ziemlich handgreifliche Verwechslungen durcheinander. Einmal die Verwechslung zwischen unsrer, gewiss immer sehr endlichen empirischen Naturkenntniss und dem Naturbegriff; und dann die Verwechslung dessen, was man zum Kriterium des Unmöglichen, und dessen, was man zu dem des Wunders macht, in Anwendung auf einen einzelnen vorgelegten Fall. Dergleichen Reden sind daher als Warnung vor naseweisem Absprechen vollkommen im Rechte dem gegenüber, welcher das, was ihm aus seinem bisschen Naturkenntniss noch unerklärlich ist, darum gleich von vornherein für ein angebliches Wunder und darum für unmöglich, respective für nicht geschehn zu erklären geneigt ist. Die Frage hingegen, ob der Begriff

des Wunders denkbar sei, ist damit noch gar nicht berührt. Denn der Begriff des Wunders, um den es sich hier allein handelt, ist ja nicht, was zufällig über unsre jeweilige Naturkenntniss, sondern was wesentlich über den Naturbegriff hinausliegen und doch mit ihm vereinbar sein soll. Der Naturbegriff selbst aber ist gar nicht Object der Naturforschung, sondern des logischen Denkens, dem die Naturforschung nur das empirische Material liefert.

3. Dass alles nur nach Naturgesetzen geschehe, das nennt man eine „todte," „mechanische" Weltbetrachtung, und redet dann von einem „pantheistisch," wenn auch nicht ganz mit dem Naturgesetz identificirten, so doch in dasselbe „eingeschnürten," „eingebannten," oder von einem „in der Wirksamkeit der Naturgesetze zur Ruhe gesetzten" Gott, und nimmt für diese Naturgesetze vielmehr eine Elastizität in Anspruch. —

Vorab ist hier die „Elastizität" der Naturgesetze (wie das „Zaubern" Gottes) eine von den unglücklichern Naivetäten Rothe's[1]) gewesen. Den Erscheinungskreis der Wirkungen eines Gesetzes mag man allenfalls elastisch nennen, sofern jede Erscheinung das Product einer Vielheit von Factoren ist, so dass, wo die Summe dieser Factoren wechselt, auch im Product innerhalb eines bestimmten Spielraums ein entsprechender Wechsel der Erscheinungsformen eintritt. Hierauf beruht das Individuelle. Aber jedes Moment eines jeden Factors wirkt nach einem bestimmten ihm als Nothwendigkeit immanenten Gesetz, und dieses, das Naturgesetz, ist nicht elastisch. Das wäre auch ein sauberes Naturgesetz! Ein Astronom beobachtet Abweichungen des Planetenlaufs von seinen doch auf die Naturgesetze basirten Rechnungen: was würden wir nun von diesem Astronomen halten, wenn er in einem solchen Fall — und wär's auch erst, nachdem er vergeblich alles Mögliche versucht — sich schliesslich mit der Elastizität der Naturgesetze tröstete? Nein, der Astronom, im Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der Naturgesetze, setzt ganz bestimmte Ursachen für die ihm noch unerklärte Abweichung voraus, und ein Leverrier entdeckt den Neptun, eh er gefunden ist. Also das Naturgesetz lasse man sich nicht versuchen für „elastisch" zu erklären! — „Um so weniger banne und schnüre man aber dann Gott in dasselbe ein." Allein wenn all diess von sonst denkenden Männern vorgebrachte Reden von „todtem," „mechanischem" Naturgesetz, und von dem in demselben „zur Ruhe gesetzten", oder doch „eingeschnürten", oder „eingebannten" Gott nicht ein gedankenloses Gerede sein soll: so setzt es ein ganz äusserliches Verhältniss zwischen beiden, Gott und dem Naturgesetz, voraus und giebt damit von vornherein den Begriff der Absolutheit Gottes Preis. Denn wenn man mit diesem Begriff Ernst macht und Gott also jedenfalls — was man ihm darüber hinaus auch noch weiter glaubt vorbehalten zu sollen — als den in sich einheitlichen, der gesammten Erscheinungswelt in Zeit und Raum ewig und allgegenwärtig immanent wirkenden Grund fasst, wovon eben der Naturbegriff die einfache Kehrseite ist (dasselbe, aber von der entgegengesetzten Seite, von der Erscheinungswelt aus, aufgefasst): hat es denn da einen Sinn, Gott in dieser Wirksamkeit, die das Leben des Universums ist, „zur Ruhe gesetzt" zu nennen? ihn „eingeschnürt" in das Natur-

[1]) Zur Dogm. S. 93. 99.

gesetz zu heissen? diese Art, wie Gott der Grund des Weltprocesses ist, als die „Schranke," statt als das Wesen seiner Wirksamkeit zu bezeichnen? All jene Witzworte haben nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dass Gott nicht als der im Naturgesetz absolut wirkende Grund des Weltprocesses gefasst, sondern demselben äusserlich endlich gegenübergestellt wird, wobei der Vorstellung als die höchste Analogie — ich muss dabei bleiben[1]) — ein Souverän (einerlei, ob Monarch oder Volk!) vorschweht, der nicht absolut sondern „zur Ruhe gesetzt" wäre, wenn er nicht auch einer von ihm selbst gegebenen Verfassung gegenüber jeden Augenblick freie Hand behielte, „uneingeschnürt" durch dieselbe die Gesetze nach Belieben „elastisch" zu behandeln. — Da wir Apologien des Wunders hier nur an der Voraussetzung messen, dass auch sie Gott wirklich absolut fassen wollen, so könnten wir uns diesen gegenüber damit begnügen, dass sie diese Voraussetzung verleugnen. — Doch verweilen wir noch einen Augenblick bei diesen und ähnlichen Reden, da sie so vielfach im Schwang gehn. Sie wollen das Wunder im Interesse eines „lebendigen" Gottes festhalten. Da thun sie aber damit viel zu wenig. Ist Gott, wie weit er durch die Naturgesetzmässigkeit wirkt, ein wirklich „zur Ruhe gesetzter", und also nur in dem, was er neben derselben her wirkt, in lebendiger Activität: welch ein Minimum von Thätigkeit hätte sich Gott — wenn man auch alle erzählten Wunder in der Welt für wirkliche Wunder halten wollte — in seinem Ruhestand vorbehalten! Und wenn sein Wirken durch die Naturgesetze ein „eingeschnürtes" ist: wie selten bewegt er sich dann frei! Sollen jene Reden wirklich das Interesse des lebendigen Gottesglaubens wahren, so müssten sie viel, viel weiter gehn; — dann aber thäten sie auch gleich viel zu viel. Der Glaube will einen nie und nirgends zur Ruhe gesetzten, sondern einen ewig lebendigen und wirkenden, einen nie und nirgends eingeschnürten, sondern einen absolut freien Gott. Wäre er nun im Naturgesetz wirklich zur Ruhe gesetzt und eingeschnürt: so wäre dem Interesse des Glaubens nur durch völlige Beseitigung des Naturbegriffs gedient. Und was in der That Wahres daran ist, werden wir sehn. Der Glaube als solcher hat es gar nicht mit dem Naturgesetz zu thun; aber nicht in dem Sinn, dass es objectiv ein Revier für den Glauben gäbe, wo das Naturgesetz objectiv keine Geltung hätte. — Soll es aber mit jenen Reden gar nicht diese Meinung haben, und soll vielmehr Gott auch in seiner gesammten naturgesetzmässigen Wirksamkeit dem Glauben der absolut lebendige und absolut freie sein: gut, dann sind eben all jene Reden zu Gunsten des Wunders, als würde Gott ohne den Glauben an dasselbe nicht als der lebendige geglaubt, in Wahrheit nichts als leere täuschende Redensarten, im Mund von Theologen nichtsnutzige Phrasen.

4. „Die Analogie für das Wunder liege schon in der Naturordnung selbst vor; es könne daher nicht als eine Durchbrechung und Aufhebung derselben verurtheilt werden. Nämlich jede höhere Stufe der Natur erscheine als eine Durchbrechung und Aufhebung der nur auf der untern gültigen Gesetze; das auf dieser höhern Stufe neu Eintretende erscheine daher der untern gegenüber als ein relatives Wunder. Also könne auch das, was für uns, den

[1]) vgl. Zeitstimmen, 1862. S. 162 ff.

Menschen und seine gegenwärtige Naturordnung, als Wunder auftrete, in Wahrheit nur eine noch höhere Ordnung und, von Gott aus betrachtet, nur ein mit allen andern zusammenstimmendes Moment seiner allumfassenden Weltordnung sein; ein solches Wunder reiche nur über unsere, auf die in unsrer Erscheinungswelt waltenden Gesetze beschränkte Vernunft hinaus, nicht aber über die Vernunft an sich, wie sie in Gott ihren Grund hat, d. h. es sei nicht *widervernünftig*, sondern nur für uns *übervernünftig*." —

So hört man in tausend Variationen reden. Diess ist nun, wenn schon oft von den Gleichen und im gleichen Athemzug vorgebracht, auf einmal aus einer ganz andern Tonart als das Vorige. Allein so haben es unsre Apologeten: wenn sie nicht rechts durchschlüpfen können, so probiren sie es handkehrum links. Das hier vertheidigte Wunder ist ja gar nicht das Wunder, um das es sich handelt; vielmehr wird ja gerade bei diesem Räsonnement die allgemeine Gültigkeit des Naturbegriffs bestätigt, und das Wunder, das als eine wesentlich *andersartige* Selbstbethätigung Gottes *neben* demselben sollte vertheidigt werden, vielmehr ebenfalls *unter* denselben subsumirt, d. h. als Wunder preisgegeben. Mit diesem Räsonnement kann man höchstens eine als Wunder erzählte Begebenheit, die der Verstand darum für ungeschichtlich erklärt hatte, weil sie ein Wunder wäre, als möglicher Weise doch geschichtlich vertheidigen, weil sie eigentlich doch kein Wunder brauche gewesen zu sein. Wir können es uns hier schenken, nachzuweisen, wie alsdann in der Anwendung auf die biblischen Wundererzählungen diese halbe Naturalisirung der Wunder in 99 von 100 Fällen herauskommt. Uns genügt hier das punctum saliens: dass unter dem Schein der Vertheidigung gegenüber einem erst willkürlich *beschränkt* gefassten Naturbegriff, das Wunder vielmehr in den *allgemein* gefassten Naturbegriff aufgehoben wird. Weil wir aber diesen von vornherein natürlich in seiner vollen Allgemeinheit nehmen müssen: so platzt das Argument von der „höhern" Naturordnung daran als leere Seifenblase.

5. Darum wird denn dieses Argument durch eine wesentlich neue Wendung dahin corrigirt und ergänzt: „in der schon vorhandenen Weltordnung sehen wir Anfänge, neue Setzungen, neue Gattungsexistenzen, die aus ihren natürlichen Voraussetzungen nicht erklärbar, nur als neu eintretende, unmittelbar göttliche Setzungen, also als das, was den eigentlichen Begriff des Wunders ausmache, können aufgefasst werden." —

Wir gehn auch hier nur auf das principielle punctum saliens des Arguments und übergehn es, die Versuche seiner Anwendung auf einzelne Wunder zu prüfen. Diess Argument vertritt nun in der That ein Moment der Wahrheit gegenüber einer mechanischen, atomistischen, materialistischen, kurz einer *naturalistischen, ungeistigen* Auffassung des Weltprocesses. Aber als Argument, um *einzelne* Erscheinungen im Weltprocess als Wunder zu qualificiren im Unterschied von den übrigen, natürlich vermittelten, steckt es selber noch halb in der angefochtenen naturalistischen Betrachtungsweise. Diese besteht nämlich darin, die natürliche endliche Vermittlung mit dem wirkenden unendlichen Grund, der mit der Vermittlung und durch dieselbe auch das Resultat begründet, zu verwechseln, das Resultat den einzelnen endlichen Mittelursachen als solchen zuzuschreiben, und nicht dem unendlichen Grund hinter ihnen allen, der als *geistiges Princip* sie alle ein-

heitlich in sich fasst und sie als selbst wirkende endliche Mittelursachen aus sich setzt. Die naturalistische Anschauungsweise, die, wenn sie nach vorn und hinten sich als absolut behauptet, die materialistische ist, fasst alles Geschehn im Weltprocess nur als das natürliche Product seiner einzelnen natürlichen Factoren, diese in jedem Moment selbst wieder nur als das natürliche Product ihrer vorausgehenden Factoren und deren natürlicher Wirkungsweise aufgefasst, und so zurück bis auf die Urbestandtheile des Stoffes und die im Dasein desselben unmittelbar und damit primitiv mitenthaltene, d. h. im Begriff der Materie unmittelbar mitgesetzte Kraft. Aus dem Stoff als solchem und der ihm als solchem von Natur inhärirenden Kraft soll sich in letzter Instanz alles erklären; d. h. alles Geschehn, im physischen und dann weiter auf dessen Voraussetzung auch im geistigen Leben, soll dadurch nicht bloss vermittelt, sondern in letzter Instanz auch verursacht sein. Diejenige Anschauungsweise, auf der das fragliche Argument für das Wunder basirt, theilt nun unwillkürlich diese naturalistische Auffassung in Beziehung auf alles, was auch sie für natürlich erklärt; sie setzt dann aber diesem Natürlichen nicht nur überhaupt Gott als absoluten schöpferischen Grund voraus, sondern lässt ihn überall, wo innerhalb des Weltprocesses ein Neues hervortritt, auch unmittelbar in den Kreis des Natürlichen hereingreifen und so nachträglich dieses Neue neu setzen, von dem aus dann ein neuer natürlicher Verlauf seinen Fortgang nehme. Diese Anschauungsweise hat darin sehr Recht, dass sie den natürlichen endlichen Ursächlichkeiten einen absoluten geistigen Grund zur Voraussetzung giebt. Allein sie führt ihr Recht nur nicht vollständig durch. Thäte sie diess, so käme auch das Wahrheitsmoment, das in der naturalistischen Anschauung liegt, zu seinem Recht, würde aber damit gerade der materialistischen Theorie unschädlich aus der Hand gewunden. — Alles, und nicht nur einzelnes Neues hat einzig und allein in einem absoluten geistigen Princip und nicht in den einzelnen natürlichen Ursächlichkeiten seinen schöpferischen Urgrund, den Grund seines Seins; aber das Correlat dazu ist, dass auf diesem Grunde auch alles in seinem endlichen Dasein natürlich vermittelt ist, so dass ebensowohl nichts Einzelnes in seinen natürlichen Ursachen seinen letzten Grund, als auch nichts Einzelnes im absoluten Grund unvermittelt seine natürliche Ursache hat. Darin aber gerade besteht der Naturbegriff, auf welchen der Verstand von jedem einzelnen Naturprocess aus, der einen Zweckbegriff realisirt darstellt, geführt wird, sobald man denselben nur logisch analysirt. Der Naturbegriff und der Begriff eines Schöpfers, d. h. eines geistigen Princips der Welt, stehn einander nicht begrenzend oder ausschliessend gegenüber; sondern sie decken einander und zwar auf dem ganzen Umfang des Weltdaseins. Ein Argument für's Wunder, das nur einem ungeistigen halben Naturbegriff gegenüber einen Anhalt hat, selbst aber nichts andres ist als eine Phantasieausfüllung der andern Hälfte, ist natürlich keine Instanz gegen den ganzen Naturbegriff. Wenn alles in der Welt zwar natürlich vermittelt ist und so in jedem einzelnen Moment natürliche Ursachen, aber in all dieser natürlichen Vermittlung einen absoluten Grund hat: so ist die thatsächlich ganz richtige Berufung auf Einzelnes, das doch augenfällig nicht bloss aus den ihm vorausgehenden natürlichen Factoren zu erklären sei, kein Argu-

ment dafür, dass es darum unvermittelt direct aus dem absoluten Grund abzuleiten sei.

6. Am höchsten natürlich stehn die vom menschlichen Geist hergenommenen Argumente für's Wunder. Diese sind doppelter Art: entweder gehn sie vom Verhältniss des Menschengeistes zur Natur, oder vom Verhältniss Gottes zum Menschengeist aus. — In ersterer Beziehung wird gesagt: „Rein hinausgehoben über die Naturordnung determinirt der Mensch als geistiges Wesen den Process der Naturreihe, indem er als Geist Naturgesetze bindet und löst, sie in der Wirkung still stellt und gewähren lässt, schwächt und verdoppelt.“ [1]) — Ei, ei! Das thäte der Geist wirklich den Naturgesetzen?! Mir aus der Erfahrung gänzlich unbekannt, so sehr ich das Wesen des Geistes in die Freiheit setze. Diess hiesse ja zaubern, wie denn in der That Rothe das Wunderthun ein Zaubern Gottes genannt hat. — Doch so ist es ja nicht gemeint: „durch Natur“ thut es der Mensch, indem er auch als Geist allerdings „nur durch Vermittlung seiner Naturbestimmtheit auf die Natur wirkt.“ Ah so! das ist etwas anderes. Wenn man das Verhältniss des Geistes zur Natur rhetorisch ungenau eine Durchbrechung der Naturcausalität nennen will, so erscheint allerdings die Natur, sofern sie auf den Geist angelegt ist, zugleich auf die „Durchbrüche“ angelegt. Allein der Durchbruch des Geistes aus der Natur und die Durchbrechung der Naturordnung überhaupt durch den Geist sind doch zwei ganz heterogene Dinge. Bei der Frage nach dem Wunder handelt es sich aber ganz allein um das letztere. Dass aus dem Natur-dasein, und zwar vermittelt durch dasselbe, freies Geistesleben hervorgeht, und dass dieses als einzelner Factor aus sich selbst wieder natürlich vermittelt auf Naturprocesse einwirken (aber nicht Naturgesetze durchbrechen) kann, daraus folgt allerdings, dass Grund der Natur, aus der Geist hervorgehn kann, schon Geist sein muss (der Nerv des ontologischen Beweises, § 639); aber weiter folgt gerade auch das daraus, dass dieser Grund der Natur nicht von aussen auf die Natur, sie durchbrechend, einwirkt, sondern dass er auch den „Durchbruch des Geistes aus der Natur“ natürlich begründet. Auf einzelne Naturprocesse dagegen wirkt der menschliche Geist nur in der Weise „durchbrechend,“ dass er ebenfalls als bestimmter einzelner endlicher Factor eingreift, durch dessen Hinzutritt, wie durch den eines jeden Factors, der Naturprocess modificirt wird, aber immer so, dass das Resultat ein natürlich vermitteltes ist. Analoges könnte man nun für Gott auch nur dann in Anspruch nehmen, wenn man ihn analog als ein einzelnes geistiges Wesen neben den andern Wesen der Welt, wenn auch meinetwegen als ihr relativ höchstes, auffasste. Aber die Analogie hört auf, sowie man im Ernst Gott als den absoluten Grund der Naturwelt zu denken anfängt.

7. Die andere Wendung des vom Menschengeist hergenommenen Arguments geht vom Verhältniss des göttlichen Geistes zum menschlichen Geist aus. „Findet hier eine Einzelwirkung Gottes im Gebiete der Geisterwelt statt, so fordert diese die Einzelwirkung Gottes auch auf dem parallelen Gebiet der Naturwelt.“ Hiemit ist allerdings der wahre Nerv — zwar nicht des

[1]) Keim, der geschichtl. Christus, S. 128.

Wunders, aber des Wunderglaubens berührt. Im Leben des Geistes findet allerdings eine unmittelbare — aber darum nicht unvermittelte — Wechselwirkung von Gott und Mensch, von unendlichem und endlichem Geiste statt. Das ganze Wesen der Religion besteht darin; jeder wahrhaft religiöse Act, genau analysirt, weist diess auf; wir brauchen gar nicht bloss nach den seltenen Höhepunkten des religiösen Lebens zu greifen, um dieses geistige Phänomen vor uns zu haben. Was der menschliche Geist so an sich selbst erfährt, das trägt er nun naiv auch auf das Verhältniss Gottes zur Natur über, indem er vorstellungsmässig wie den Geist selbst als ein abstract-sinnliches Naturding auffasst, so die Gebiete des Geisteslebens und des Naturlebens einander „parallel“ nimmt, während in der Frage nach dem Verhältniss des absoluten Geistes zu beiden, zum endlichen Geist und zur Natur, gerade das Verhältniss des reinen Wesensgegensatzes von Natur und Geist den Ausgang bilden muss. Was im Verhältniss des absoluten und des endlichen Geistes natürlich ist, d. h. aus ihrem Wesen hervorgeht, das ist, auf das Verhältniss des unendlichen Geistes zur Natur übertragen, widernatürlich, d. h. widerspricht dem Wesen dieses Verhältnisses. Doch diess ist an einem spätern Ort positiv zu erörtern. Hier war nur die unmittelbare Uebertragung der Analogie vom Geistesleben auf das Naturleben zur Begründung des Wunderbegriffs abzuweisen. —

8. So verschlägt also auch dieses Argument für's Wunder nicht. Es läuft, wie jedes andere, entweder auf eine Verkennung des Naturbegriffs, den es doch anerkennen, oder auf eine Verendlichung der Absolutheit Gottes, die es doch gerade vertheidigen will, oder auf rhetorisch ungenau bildliche Redeweisen hinaus, mit denen man das wahre Interesse des Glaubens, Gott in jedem Augenblick unmittelbar, lebendig, allwirkend gegenwärtig zu haben, auf eine unglückliche Weise mit dem eben so wahren Interesse des Verstandes, bei allem Geschehn nach den natürlichen Ursachen zu fragen, vereinigen will. Auf eine unglückliche Weise; denn auf diesem Wege geschieht keinem von beiden sein wahres volles Genüge. Der Glaube will alles direct auf Gott beziehn; der Verstand fragt für alles nach den natürlichen Ursachen. Durch Theilen wird keinem geholfen. Alles miteinander ein Wunder Gottes, — und darum nichts Einzelnes ein Wunder, — das allein thut beiden genug. Diess ist aber natürlich die vollständige Aufhebung des Begriffs vom Wunder, um den es sich beim Streit über das Wunder allein vernünftiger und ehrlicher Weise gehandelt hat, des Wunders als einer Ausnahme von dem Wunder der ewig allgegenwärtigen Allwirksamkeit Gottes.

§ 649. Die Vorstellung von einem persönlich absoluten Verhältniss Gottes zur Welt muss in Betreff des Uebels in der Welt schwanken zwischen directer Zurückführung desselben auf den Willen Gottes, was seiner Allgüte und Allweisheit, und zwischen blosser Zulassung, was seiner Allmacht widerspricht.[1])

---

[1]) vgl. Strauss, § 78.

§ 650. Die zeitliche Unterscheidung zwischen dem ursprünglich vollkommen, ohne Uebel geschaffenen — dem gegenwärtigen, durch die Sünde und um der Sünde willen dem Uebel unterworfenen — und dem am Ende wieder zu erwartenden, vom Uebel befreiten Zustand der Creatur, wodurch die Kirchenlehre jenen Widerspruch ausgleichen will, rückt nur — abgesehn davon, dass die Prädestinationslehre diese Unterscheidung wieder illusorisch macht — vorstellungsmässig die verschiedenen Momente der Beziehung der Erscheinungswelt zu ihrem absoluten Princip in verschiedene Zustände auseinander und hinterlässt, nach Aufhebung dieser Vorstellung, die in ihr enthaltene Idee als Problem der Theodicee für die begriffliche Fassung.

§ 651. Mittlerweile aber bleibt der Verstand dabei stehn, dass das Uebel, d. h. der Process der an allen endlichen Existenzen sich auch wirklich vollziehenden Endlichkeit, von Haus aus zum Begriff der Welt als der Totalität des endlichen Daseins gehöre, und dass die allein ausreichende Rechtfertigung eines persönlich absoluten Gottes dem Uebel in der Welt gegenüber die sei, dass er nur als menschliche Vorstellung vom absoluten Geist existire.

1. Das fromme Bewusstsein nimmt in seinem Glauben an die persönliche Weltregierung des allweisen und allmächtigen Gottes einfach an, Gott lenke den Lauf der Dinge so, dass alles, auch das Uebel, nicht nur seinen ewigen Zwecken, sondern auch dem Menschen zum Besten dienen müsse. Die religiöse Wahrheit dieses Vorsehungsglaubens werden wir erst später würdigen können, wenn wir erst von der Anschauungsform befreit sind, innerhalb welcher jeder Versuch ihrer Rechtfertigung vor dem nüchternen Verstand eben so gut in's Gegentheil umschlagen kann.

2. Der Verstand nämlich, der die harte Realität des Uebels in der Welt vor sich sieht, kann nicht umhin zu fragen, wie sich dieses denn eigentlich mit der allweisen Weltregierung vereinigen lasse. Betritt er zuerst den Weg der Kirchenlehre, dass Gott die Welt ursprünglich allerdings ganz gut geschaffen habe, und dass das Uebel erst durch die Sünde und als Strafe für die Sünde in die Welt nachträglich hineingekommen sei: so muss er — noch ganz abgesehn von dem Anstand, den ihm hier schon das Eindringen der Sünde bereitet —, wenn er sich den Gedanken consequent ausdenkt, schliesslich zu der Erkenntniss kommen, das Uebel lasse sich doch nicht bloss so wie ein nachträglicher Flecken aus dem reinen Gemälde der Welt wegdenken, sondern als die reale Erfahrung der Endlichkeit des Daseins gehöre es mit innerer Nothwendigkeit zum Daseinsprocess aller endlichen Wesen, aus denen die Welt besteht, d. h. es gehöre zum Wesen und

Begriff der Welt; es hinwegdenken wollen hiesse vielmehr sich eine bis auf die primitivsten Elemente zurück andere Welt vorphantasiren: diess aber käme gerade als die allerradicalste, negativste Kritik der göttlichen Weisheit in der wirklichen Weltordnung zum Vorschein. — Dass innerhalb des natürlichen, vom Daseinsprocess der Welt unabtrennbaren Uebels der Mensch durch seine Schuld neue und für ihn gerade die schlimmsten Uebel erzeuge, die im grossen Gang der Welt nicht nothwendig wären, die man daher allerdings unter dem Gesichtspunkt von Strafen auffassen könne (wenn nur nicht so oft gerade die Unschuldigen am meisten darunter zu leiden hätten), — das giebt der Verstand schon zu. Aber im Grossen und Ganzen wird er denen schliesslich doch Recht geben, welche den gesammten Weltprocess als einen grossen Kampf um's Dasein betrachten, bei dem in jedem Moment das Uebel das unabtrennbare Correlat zum Gute des Daseins und den Preis für das Dasein bilde.

3. Innerhalb des allgemeinen Uebels, wie weit es nothwendig zum Wesen der Welt überhaupt gehört, fragt nun aber der Verstand den Vorsehungsglauben nach dem Zweck der einzelnen Uebel, und lässt sich mit seinem Fragen nicht dadurch abweisen, dass Gott allein die Antwort auf diese Fragen habe. Wenn doch Gott alles nicht bloss auf seine eigenen, dem Menschen allerdings vielleicht absolut verborgenen Zwecke hin, sondern zugleich auch zum Besten des Menschen regieren soll: so steht diesem allerdings im einzelnen Fall die Frage zu: wie so? Dieselbe Antwort aber für alle einzelnen Fälle ist gar keine. Wenn ein Schiff mit Passagieren aller Art aus drohendem Schiffbruch gerettet wird, oder wenn es mit allen untergeht, oder wenn die einen untergehn, die andern aber gerettet werden, und unter beiden sind wieder Leute von allen Arten, — und der Vorsehungsglaube stellt dabei selbst die Frage so: warum hat es wohl Gott so geschehen lassen? giebt sich dann aber für alle diese Fälle, und wäre in jedem das gerade Entgegengesetzte eingetreten, mit ein und derselben Antwort zufrieden, Gott habe damit nur eines jeden Einzelnen Bestes gewollt: so ist das für den Verstand eine ganz inhaltsleere Antwort, die ihn wohl zum Schweigen bringen, aber nicht befriedigen kann. — Den hierin liegenden Fingerzeig, der auf eine ganz andere Stellung der Frage nach dem wahren Vorsehungsglauben und dann auch auf die rechte Antwort verweisen würde, merkt und befolgt der Verstand einstweilen nicht; sondern er geht dem vorstellungsmässigen Glauben auf seinem eigenen Wege weiter nach, kommt aber da mit nüchterner Consequenz zu dem Resultat: das Räderwerk der Naturgesetze geht seinen Gang ohne Rücksicht auf die Einzelwesen, die es hervorruft, in ihrer Existenz bedingt, aber auch wieder unbarmherzig in ihrem Dasein zermalmt.

4. Ein persönlicher Gott wäre dem Uebel in der Welt gegenüber gerade nur so weit gerechtfertigt, als man ihn selbst nicht absolut dächte, ihn also für das, was er dem Naturgesetz oder andern persönlichen Mächten gegenüber nicht ändern konnte, für entschuldigt halten dürfte. Umgekehrt ist der absolute Grund der Weltordnung für das einzelne Uebel im Weltgang schon gerechtfertigt, wenn er es nicht unmittelbar als Einzelnwille so gefügt hat, sondern wenn dasselbe nur die nothwendige Wirkung der allgemeinen Naturgesetzmässigkeit ist, durch welche die Welt als Ganzes besteht. Nur ein Weltregierer, der persönlich und absolut zugleich wäre, vermöchte sich

vor dem Verstand für das Naturübel in der Welt nicht zu rechtfertigen. „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existirt," — der Verstand sieht nicht ein, wie er consequenter Weise diesem atheistischen Hohnwort jenes französischen Materialisten ausweichen soll. Er kann es auch in der That nur dadurch, dass er erkennt, wie dieser persönliche absolute Gott, welcher allerdings der Verantwortlichkeit für alles einzelne Uebel in der Welt unterläge, nur die menschliche Vorstellung von Gott als dem absoluten Grunde der Welt ist. Wie aber dann weiter daraus, dass dieser als absoluter Geist gedacht wird, für den Menschen als endlichen Geist erst das rechte Object für seinen Vorsehungsglauben aufgehe, in welchem dieser seine wahre Bedeutung und seine volle Rechtfertigung findet, — das haben wir hier noch nicht weiter zu verfolgen, sondern nur erst als Problem zurückzulegen.

§ 652. Resultat. — Von der Kirchenlehre über das Verhältniss Gottes zur Welt bleibt, nachdem die Verstandeskritik die Vorstellungsform derselben erst auf die deistische Hypotheso eines abstract-sinnlich ausserweltlichen Gottes als ersten Anstosses für die Welt reducirt und schliesslich auch noch diese Hypothese als ebenso unnöthig wie unbrauchbar für die Erklärung des natürlichen Weltprocesses aufgegeben hat, das Problem übrig: das Verhältniss des natürlichen Weltprocesses zu seinem absoluten Grund, und zwar wie bereits die Analyse der Beweise für das Dasein Gottes die nothwendigen Momente dieses Begriffs fixirt hat, rein zu fassen und darein alle deistischen wie pantheistischen Vorstellungen aufzuheben.

2. Der Mensch.

§ 653. Die Kirchenlehre hatte das Wesen des Menschen so zu bestimmen, dass die in dem Gottmenschen sich offenbarende Einigung Gottes mit ihm einerseits als seine ursprüngliche Bestimmung und darum als Möglichkeit, andrerseits aber erst durch das objective Erlösungswerk für die natürliche Menschheit wieder ermöglicht und verwirklicht erschien; kurz so, dass die Anthropologie sich als Postulat für die Christologie ausweist (§ 429). —

Je consequenter die Kirchenlehre diess in der von Haus aus ihr gegebenen allgemeinen Form der Vorstellung durchführte, desto schärfere Widersprüche treten für den Verstand hervor. Die blosse Milderung und Reduction derselben innerhalb des beibehaltenen allgemeinen Vorstellungsrahmens thut dem Verstand kein Genüge und entleert nur das Dogma seines eigentlichen geistigen Gehaltes.

§ **654.** Die allgemeine psychologische Bestimmung des Menschen. — Die Kirchenlehre bezieht zwar richtig die beiden Momente, welche die religiöse Grundbestimmung des Menschen nach dem christlichen Princip, die creatürliche Gottebenbildlichkeit ausmachen, die Creatürlichkeit und die Gottebenbildlichkeit beide einheitlich auf den ganzen Menschen, und vertheilt sie nicht etwa auf zwei verschiedene Theile des Menschen (§ 431), — wie der abstracte Verstand zunächst in Versuchung geräth es zu thun. — Gleichwohl setzt sie dabei die zwei constituirenden Momente des menschlichen Wesens, das Geistige und das Sinnliche, vorstellungsmässig als zwei heterogene Substanzen voraus, die nur von aussen durch den göttlichen Willen in ihre innere Verbindung zur Einheit des wirklichen menschlichen Lebens gebracht sind. —

Beides widerspricht sich aber. Die trichotomische Auffassung, welche Körper und Geist als zwei einander heterogene Substanzen durch ein Mittleres, die Seele, als Band zur Lebenseinheit verbunden werden lässt, ist ein Versuch der Phantasie, diesen Widerspruch zu heben. Allein statt ihn zu heben, vermehrt vielmehr dieser in der Theosophie immer wieder auftauchende Versuch ihn nur um ein neues Moment, indem dieses Mittelglied zwischen Körper und Geist in Wahrheit nur ein Zwitterding zwischen beidem ist.

§ **655.** Der Verstand wird vielmehr, so lang er von der populär vorstellungsmässigen Voraussetzung einer Composition des Menschen aus Leib und Seele als zweier Substanzen ausgeht — während doch allein deren Lebenseinheit das empirisch vorliegende Problem ist —, zu der Alternative fortgedrängt: entweder das eigentliche Wesen, die Substanz des Menschen in seine Seele, abstrahirt vom Leibe, als Seelending für sich zu setzen; oder dann — in's Gegentheil umschlagend — von der substanziellen Realität des sinnlichen Lebensprocesses aus die diesem entgegengesetzte Seelensubstanz, so oder so, als ein Unreales zu negiren.

§ **656.** Wenn aber der Verstand auf dem Weg der Analyse der sinnlichen Erfahrung consequent bis zu diesem letztern Punkte fortgeschritten ist, so wird endlich die Einsicht, dass er auf diesem Punkt materialistischer Leugnung der Realität des Geistes zugleich

auch bei der Negation seiner selbst angelangt wäre, ihn vermögen umgekehrt den bisher eingenommenen abstract-sinnlichen Vorstellungsboden, der ihn durch diese Alternativen hindurchgetrieben hatte, aufzugeben und nun erst wirklich denkend das empirisch vorliegende Problem einer *substanziellen Einheit* des menschlichen Wesens an die Hand zu nehmen, um den einheitlichen Begriff des Menschen als *endlichen Geistes* zu gewinnen. — Dann erst wird er auch das in der Kirchenlehre richtig gestellte Problem des religiösen Wesens des Menschen als creatürlicher Gottebenbildlichkeit des ganzen, einheitlich gefassten Menschen verstehn und unverkürzt lösen lernen. —

Vor der Hand aber müht er sich an den weitern Widersprüchen der kirchlichen Anthropologie ab.

§ 657. Die kirchliche Lehre von der *Schöpfung* des Menschen (§ 432) verfällt der Kritik der allgemeinen Lehre von der Schöpfung. Die selbstverständliche Unmöglichkeit einer empirischen Kenntniss von der natürlichen ersten Entstehung — d. h. durch endliche Naturprocesse vermittelten Schöpfung — des Menschengeschlechtes wird nur unberechtigter Weise dazu benutzt, um eine *creatio immediata* des ersten Paars durch absolute Schöpferthätigkeit Gottes innerhalb der bereits natürlich vermittelten Schöpfung zu statuiren, durch welche auf einem bestimmten Punkt der Naturentwicklung ein erstes menschliches Paar gleich mit der ganzen specifisch menschlichen Anlage unvermittelt aus dem Nichts in's Dasein gerufen worden sei. Nach Aufhebung dieser Phantasieanschauung bleibt die in ihr enthaltene Idee als Problem gedankenmässig zu fassen übrig, dass das Wesen des Menschen als endlichen Geistes seinen einheitlichen schöpferischen Grund im absoluten Grunde der Welt und nicht bloss in deren endlichen Ursächlichkeiten hat. [1])

[1]) Vgl. *Strauss*, § 50. Das Dilemma des bloss mit Vorstellungen rechnenden Verstandes, welches *Schenkel*, Dogm. II, S. 99, aufstellt, „entweder ist der Mensch vermittelst eines Naturprocesses aus den Elementen der Erde entstanden und dann hat die materialistische Weltbetrachtung Recht, auch der Geist, die Persönlichkeit wäre in diesem Fall lediglich ein Product der Materie; oder er ist ein Geschöpf des persönlichen heiligen Gottes, und dann ist seine Entstehung das Ergebniss eines göttlichen Schöpfungswunders," — wird einfach dahin zusammenfallen: *weder* das eine *noch* das andere, weil *sowohl* das eine *als* das andere, nämlich das zweite sich vermittelnd durch das erste.

§ 658. Hinsichtlich der *creatio mediata* der Nachkommen des ersten Paars durch die geschlechtliche Fortpflanzung legt schon die Unentschiedenheit der Kirchenlehre zwischen den Theorien (des Präexistenzianismus), des Creatianismus und des Traducianismus (§ 432) die Widersprüche an den Tag, durch welche die vorstellungsmässige dualistische Auffassung des Menschen die wahre Lösung des Problems, die *creatio mediata* des einheitlichen ganzen Menschen durch den natürlichen Process der Zeugung vermittelt zu denken, unmöglich macht.

1. Der Präexistenzianismus steht in Klammern, weil er, wie oft auch von tiefsinnigen aber auf eigenen Wegen phantasirenden Kirchenlehrern, zuletzt von Jul. Müller, vorgebracht, in der regelrechten Dogmatik es doch nie zu einer Anerkennung hat bringen können, während die kirchliche Dogmatik zur Stunde noch zwischen den beiden andern Theorien schwankt. Das Wahrheitsmoment, das dem Präexistenzianismus vorschwebt, ist offenbar das, die Seele als das Princip des menschlichen Existenzprocesses zu fassen, was vorstellungsmässig so geschieht, dass sie als solche für sich diesem realen Existenzprocess präexistirend vorgestellt wird.

2. Wie auf dem allgemeinen Boden der kirchlichen Vorstellung Creatianismus und Traducianismus sich die Wage halten, indem jede dieser beiden Theorien eine richtige Idee gegen ihre Verkümmerung durch die andere Theorie vertritt, darüber s. § 432. Das allein richtige Facit des Verstandes aus diesem Widerspruch ist die Aufhebung des gemeinsamen Vorstellungsbodens, aus dem er nothwendig immer neu hervorbrechen muss.

§ 659. Das Moment der göttlichen Bestimmung des Menschen zum Geist beschreibt die Kirchenlehre in der Form eines wirklichen vollkommenen ersten Zustandes, und das Moment des endlichen Vermittlungsprocesses derselben von der Natur aus in der Form eines zweiten, der als Fall in's Gegentheil darauf gefolgt sei (§ 430). —

Aus dieser vorstellungsmässigen Fassung entspringen alle einzelnen Verstandeswidersprüche in der Kirchenlehre vom *status integritatis* und *corruptionis.* [1])

§ 660. 1) **Der status integritatis.** — Die kirchliche Beschreibung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als eines anerschaffenen wirklichen Vollkommenheitszustandes des ersten Menschen (§ 433) widerspricht, gerade je vollständiger sie ist, um so mehr

[1]) Vgl. Schleiermacher, § 60. 61.

auf jedem Punkte dem Wesen des Menschen, sowohl dem Begriff des Geistes als dem Begriff des Körpers. Diese Widersprüche kommen schon in den gegenseitig einander aufhebenden confessionellen Differenzen zum Ausdruck (§ 434 ff.).[1]

§ **661.** Die protestantische Fassung des Dogma's (§ 435) — an der religiösen Bedeutung der Lehre festhaltend und darum dogmatisch im Recht — setzt das Ebenbild Gottes vor allem in die *justitia*, in die reale Geistesübereinstimmung mit Gott. Diese aber als anerschaffene ist ein Widerspruch, den auch ihre sonst richtige Bezeichnung als Gnade nicht aufhebt.

Darum sieht die katholische Fassung (§ 434) in der *justitia originalis* — hierin formell im Recht — ein supranaturales *donum superadditum;* aber indem sie eben desswegen die gottebenbildliche Wesensbestimmung des Menschen nur in die *pura naturalia* setzt, verräth sie ihren ethischen Naturalismus, der seinen Widerspruch mit dem christlichen Princip durch den äusserlichen Supranaturalismus, vermöge dessen jenes *donum superadditum* angenommen wird, nicht zudeckt, sondern vollends constatirt.

§ **662.** Jede blosse Reduction des vollkommenen Urzustandes auf einen eher vorstellbaren natürlichen Unschuldszustand der ersten Menschen — nach arminianischem Vorgang in der auf dem Rückzug begriffenen supranaturalistischen Dogmatik — entleert nur im gleichen Maasse das Dogma seines Inhaltes, ohne den Widerspruch in seiner Form zu heben.

§ **663.** Die kunstreichen Wendungen, womit die moderne wissenschaftliche Vermittlungstheologie wieder mit vollerem Wortklang den Sinn der Kirchenlehre in geistiger Form festhalten will, ohne doch die sinnlich vorstellungsmässige Grundform derselben aufzuheben, sind neue Lappen auf ein altes Kleid.[2]

---

[1] Vgl. Schleiermacher, § 61. Strauss, § 52. Schenkel II, S. 85 ff.

[2] Z. B. Schenkel, Dogm. II, Lehrst. 3: „dass der von Gott ursprünglich gut geschaffene erste Mensch seinem Begriff auch in seiner Lebenserscheinung entsprochen haben, d. h. dass er in der Anlage vollkommen gewesen sein muss, wenn er auch erst auf dem langsamen Weg der sittlichen Entwicklung zur Vollendung gelangen konnte: das ist ebensosehr ein Postulat des Gewissens, als eine Offenbarungsthatsache des göttlichen Wortes.“ — Und dann die positive Ausführung in § 14, bes. die Kernstellen, S. 108: „es war die königliche Prärogative des ersten Menschen, dass die niedern Ver-

§ 664. Nur indem die alte Form des Dogma's vom ***status integritatis***, die Gottebenbildlichkeit zugleich als empirischen Anfangszustand anzuschauen, als Vorstellung aufgehoben wird, ist seine Idee, die Gottebenbildlichkeit als immanente Bestimmung des Menschen, rein zu fassen.

§ 665. 2) **Der status corruptionis.** — An der kirchlichen Bestimmung des Sündenfalls (§ 440) sind zwar die Factoren des Begriffs der Sünde, als wenigstens religiös richtig bestimmt, vor der Hand hinzunehmen; allein die Vorstellung von diesem ersten Factum der Sünde steht in Widerspruch mit dem vorausgehenden ***status integritatis***. Diesen vorausgesetzt, ist die erste Sünde ein innerlich unmotivirter (wenn auch durch die Prädestination von aussen verhängter) Zufall, weil in der Kirchenlehre der innere Zusammenhang der Sünde mit der Natürlichkeit des Menschen vielmehr erst in Folge der ersten Sünde nach dem ***status integritatis*** eingetreten sein soll.

Bei der Vorstellung von einem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit, dem dann die Einzelthatsache des Sündenfalls ein Ende machte, ist immer die Voraussetzung, dass der Sündenfall so, wie Adam beschaffen war, auch hätte nicht eintreten und der erste Mensch im Guten bestehn können. Es hing also von einem Zufall ab (dieser Begriff natürlich so genommen, wie er allein zulässig, aber auch durchaus nothwendig ist, als ein Geschehn, das nicht einen in sich einheitlichen innern Grund hat), und da der ganze Gang der

---

mögen in ihm, in Folge seiner ursprünglichen Wesensbeschaffenheit, durch die höhern bestimmt waren, und die wunderbare Herrschermacht, welche er auf die ihn umgebende Natur ausübte, gemäss welcher sich die gewaltigsten Thiere, die gegenwärtig nur vermöge besonderer Meisterschaft und vermittelst jahrelanger Anstrengungen durch den Geist des Menschen gebändigt werden können, gehorsam zu seinen Füssen schmiegten, war nur eine Folge der königlichen Gewalt, welche der Geist in ihm über seinen leiblichen Naturorganismus besass (!!!)." S. 115: „Gestützt auf das eben gewonnene Ergebniss aus der h. Schrift (das wollen wir nicht näher prüfen) scheuen wir uns nicht vor der Behauptung, dass was gegenwärtig in jedem Menschen durch Zeugung, Geburt und Erziehung gesetzt wird, in dem ersten Menschen durch unmittelbare göttliche Schöpferthätigkeit irgendwie gesetzt gewesen sein muss. Es ist diess nicht nur ein Postulat des Gewissens (diese subjective Instanz bezeugt alles und nichts); sondern eben so sehr ein Postulat der Vernunft" (ja, so lang sie nur mit der Phantasie, aber nicht mit dem Verstande denkt). Endlich S. 119: „der erste Mensch war wirklich ein Mensch des Geistes und zunächst und vorläufig in einer derartigen persönlichen Entwicklung begriffen, welche, wenn sie fortgegangen wäre, eine normale Fortdauer des geistigen Uebergewichtes über die niedern Vermögen nothwendig mit sich gebracht hätte." — Ich denke, die blosse Anführung solcher Stellen genüge zum Beweis des im § Gesagten.

Menschheitsgeschichte davon abhängig gedacht wird, so hing also der ganze Gang der Weltgeschichte an dem Faden dieses Zufalls, ob Adam eine erste Sünde that oder nicht. Wie die Kirchenlehre den Anstoss dieses Gedankens durch die Subsumtion des Sündenfalls unter den göttlichen Rathschluss zu beseitigen sucht, ist vielmehr nur das Zugeständniss und eine Zudeckung desselben durch einen noch grössern Anstoss, den seinerseits alle versuchten Milderungen der allein consequenten absoluten Prädestinationslehre verrathen. Der Grund, warum die Reflexion bei der Frage nach dem Ursprung der Sünde immer auf einen Widerspruch geräth, liegt im Wesen der Sünde selbst, in ihrem Verhältniss zum Wesen und zur Bestimmung des Menschen, dass sie ebensowohl das Natürliche als das Widernatürliche im Menschen ist. Es handelt sich nur darum, diesen Widerspruch da aufzufinden, wo er selbst kein Widerspruch ist.

§ 666. Bei der rationalisirenden blossen Reduction des *status integritatis* auf einen relativen Unschuldszustand wird zwar das Eintreten der ersten Sünde begreiflicher; dieses verliert aber im selben Maass die Bedeutung, die es in der Kirchenlehre hat. Ja es kehrt sich, sobald der Unschuldszustand consequent wirklich als vor-ethische Indifferenz gefasst wird, in's Gegentheil um: aus einem Fall aus der Vollkommenheit in die Verderbniss wird sie zum nothwendigen ersten Schritt auf dem Weg der sittlichen Entwicklung.[1])

§ 667. Wenn die wissenschaftliche Vermittlungsdogmatik, die den Sinn der Kirchenlehre wie vom Urzustand so vom Sündenfall sich zwar richtig merkt, aber ihn, obgleich sie die altkirchliche Fassung um ihrer greifbaren Widersprüche willen aufgiebt, doch wieder in der von dieser entlehnten Vorstellungsform ausdrückt, und darum von „einem Uebergang aus dem Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit in den der gottwidrigen persönlichen Selbstbestimmung“ als von einer „Thatsache der Erfahrung“ redet, „die wir an den vorgeschichtlichen Anfang des Menschengeschlechts verlegen müssen“[2]): so ist diess derselbe Widerspruch, wie bei der Kirchenlehre, — wenn man die Worte wirklich in dem Sinn nimmt, dessen Schein sie erwecken. Wird aber damit etwas gemeint, das sich nicht widerspricht, so sind die von der Form der Kirchenlehre her beibehaltenen Ausdrücke dafür irreleitende schillernde Redensarten.

[1]) So bei Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft etc.
[2]) Schenkel II, Lehrst. 5, § 22.

§ 668. Statt durch solch zweideutig doppelsinnige Wendungen eine doch immer nur scheinbare Vermittlung zwischen der aufgegebenen Form der Kirchenlehre vom Sündenfall als einem einzelnen Anfangsfactum und der Idee derselben erkünsteln zu wollen, muss man vielmehr vorab die Form der Kirchenlehre vom Sündenfall als einem einzelnen Factum, durch welches das Menschengeschlecht aus einem Zustand der Vollkommenheit in einen andern Zustand, den der Sündhaftigkeit, übergegangen, unzweideutig aufgeben: dann bleibt ihre Bedeutung, das Verhältniss der Sünde zur Bestimmung des Menschen an sich betrachtet, als Problem für die gedankenmässige Fassung. —

Dass jene Form aufzugeben ist, geht weiter aus der Kritik der übrigen aus ihr consequent abgeleiteten Punkte der Kirchenlehre hervor.[1])

§ 669. Die Kirchenlehre von der Folge der ersten Sünde für das ganze Menschengeschlecht reibt sich in lauter Widersprüchen auf, sowohl hinsichtlich der Form, dass der *status corruptionis* Strafe für die erste Sünde sein soll, als hinsichtlich des Inhalts, worin er bestehn soll.[2])

§ 670. Dass die *corruptio naturæ* für das ganze Menschengeschlecht positive Strafe für Adams persönliche erste Sünde sein solle, widerspricht — sie mag nun als Anrechnung oder als Anerbung gefasst werden (§ 442) — dem Grundbegriff von Gerechtigkeit. —

Der Verstand könnte sie daher von vornherein nur als natürliche Folge für das Menschengeschlecht gelten lassen.

§ 671. Aber auch nur natürliche Folge einer ersten Sünde kann eine *corruptio naturæ* für das ganze Geschlecht nicht gewesen sein; denn eine in der Natur, dem Gattungscharakter, mögliche That eines Individuums kann nicht den Gattungscharakter selbst aufheben, sondern nur individuelle Nachwirkungen innerhalb desselben hervorrufen. Daher hat auf der gemeinsamen Basis die katholische, äusserlich supranaturalistische Fassung des Dogma's

[1]) Vgl. Schleiermacher, § 72.
[2]) Vgl. Strauss, § 57.

(§ 443) formell Recht, dass nur *dona superaddita* entzogen worden und dadurch nur eine relative Schwächung der *pura naturalia* eingetreten sein könne. Die protestantische Fassung dagegen, welche die religiöse Bedeutung des Dogma's mit Recht festhält, muss sich durch den Widerspruch zu helfen suchen, dass der Verlust der *imago Dei* zwar ein intensiv und extensiv vollständiger, gleichwohl aber nicht ein substanzieller sondern nur ein accidentieller gewesen sei (§ 445), — welcher Widerspruch sich auch in dem relativen Gegensatz zwischen lutherischer und reformirter Dogmatik über das Verhältniss zwischen dem substanziellen und dem accidentiellen Ebenbild Gottes (§ 436) herausgesetzt hat.

§ 672. Bestanden hat nach der Kirchenlehre das Erbübel vorab in der leiblichen Sterblichkeit. —

Allein diese gehört von Natur zum Wesen des Leibes; daher könnte nur die subjective Empfindung derselben als eines Strafübels, so wie die im Weltlauf natürliche Mehrung der Uebel durch die Sünde, als göttliche Straffolge der Sünde bezeichnet werden.

1. Der Verstand muss es immer und unter aller Form für eine blosse Phantasie erklären, wenn man sich die Möglichkeit eines σῶμα vorstellt, das seinem Stoff und darum seinem ganzen sinnlichen Daseinsprocess nach nicht die Qualität der σάρξ (s. die Schriftlehre) trüge: eines Leibes, der kein wirklicher Leib sondern nur das abstracte Schema eines Leibes wäre. Die paulinische Unterscheidung von σῶμα und σάρξ (§ 202 f.) hat ihre religiöse Wahrheit nicht in der unmittelbaren Vorstellung von zweierlei Arten von Leib, sondern in der verschiedenen ethischen Stellung des Ich zu seiner leiblichen Subsistenzvoraussetzung: entweder von ihr bestimmt und beherrscht, oder sie bestimmend und beherrschend. Diesen wesentlichen Unterschied innerhalb des ethischen Verhältnisses zwischen Geist und Körper in einer Verschiedenheit von zweierlei Arten von Körpern, sarkischen und pneumatischen, anzuschauen, entspricht ganz dem Wesen der Vorstellung.

2. Innerhalb dieser Vorstellung hat dann aber nur das einen Sinn, dem pneumatischen Leib die Nichtsterblichkeit zuzuschreiben. In diesem Stück hatten die altreformirten Dogmatiker Recht mit der Annahme, der erste Mensch wäre ohne Sünde erst in den Zustand der Nichtsterblichkeit verklärt worden, nicht aber sei seine anerschaffene Leibesbeschaffenheit factisch schon so gewesen, dass er einfach darin hätte beharren können (§ 437). Dagegen vom sarkischen, irdisch materiellen, dem unsrigen substanziell homogenen Leib — wie doch auch die Kirchenlehre den Leib im *status integritatis* einerseits zwar mit Recht, andrerseits freilich im Widerspruch mit ihrer nachherigen Identification der *natura corrupta* mit der paulinischen σάρξ, auffasst —

sich vorzustellen, die Sterblichkeit gehöre nicht zu seinem Wesen, sondern sei nur nachträglich über ihn verhängt worden, das ist eine pure Phantasie, die mit den Gesetzen des Lebensprocesses nur spielt.

§ 673. Weiter bestand das Erbübel im Verlust des göttlichen Ebenbildes, so dass nur die Potenz der Wiederherstellung durch die göttliche Gnade übrig geblieben sei (§ 443). — Nach der Bedeutung des *status integritatis* muss das protestantische Dogma — daher religiös im Recht — diess behaupten, geräth aber dadurch in den Verstandeswiderspruch, dass es durch den einen Sündenfall dem ganzen Menschengeschlecht verloren gehen lässt, was ihm wesentlich ist. Es fühlt den Widerspruch und will ihn durch die Unterscheidung zwischen substanziellem und accidentiellem Ebenbild Gottes heben. Allein schon die relativen Differenzen der lutherischen und reformirten Fassung (§ 437) verrathen, dass diese Unterscheidung — so zulässig sie an sich sonst ist — gerade zu der Beschreibung der beiden *status* nicht passt. — Der Verstand muss daher dem katholischen Dogma formell in so weit Recht geben: wenn etwas verloren gegangen ist, so konnte diess nur ein *superadditum* gewesen sein; ist aber die *imago Dei* dem Menschen essentiell, so ist sie geblieben. —

Nun verneint aber der Verstand den äusserlichen Supranaturalismus jenes *superadditum* und kommt daher darauf hinaus: das göttliche Ebenbild ist die dem Menschen von Natnr immanente Bestimmung; durch die Sünde ist nicht für ihn verloren gegangen, was er vorher wirklich schon hatte, sondern es ist nur noch nicht verwirklicht, was von Haus aus in seiner Bestimmung liegt.

§ 674. Positiv soll das Erbübel der *natura corrupta* in der *concupiscentia* bestehn (§ 444). Wenn aber das protestantische Dogma mit Recht diese definirt als gottwidrige Richtung der Seelenkräfte auf die *carnalia*: so steht die Behauptung, dass diese *concupiscentia* kurzweg zur ethischen Natur des Menschen geworden, also die extensiv und intensiv allgemeine Beschaffenheit des menschlichen Ich vor der specifisch christlichen Wiedergeburt sei, einfach mit der Erfahrung im Widerspruch, welchen Widerspruch die abstracte Unterscheidung von *justitia civilis* und *justitia spiritualis* nicht hebt. Die gemeinte Naturbeschaffenheit des Men-

schen kann der Verstand nur in den natürlichen Widerstreit von Fleisch und Geist im Menschen setzen. Er giebt also dem katholischen Dogma in so weit formell Recht, muss aber die katholische Bezeichnung dieser Naturbestimmtheit mit dem ethischen Begriff *concupiscentia* als ethischen Naturalismus verwerfen. —

Der Widerstreit, dass zwar beide confessionelle Fassungen die Naturbestimmtheit des Menschen *concupiscentia* nennen, dass aber hiebei die protestantische unter *concupiscentia* richtig versteht, was ethisch wirklich *concupiscentia* — aber nur nicht mehr Naturbestimmtheit ist, — dass dagegen die katholische unter der Naturbestimmtheit (freilich mit Abzug des äusserlichen Supranaturalismus) richtig versteht, was wirklich Naturbestimmtheit — aber nur noch nicht die ethische *concupiscentia* ist, — dieser Widerstreit verräth nur den gemeinsamen Grundfehler der vorstellungsmässigen Form der Kirchenlehre: dass als der ganze wirkliche Mensch beschrieben wird, was in Wahrheit nur das eine Moment des Menschen, das Fleisch oder die unmittelbare Natürlichkeit ist, nachdem das andere Moment, die immanente Bestimmung zum Geist, ebenfalls als Gesammtzustand des Menschen beschrieben war, der voraus und dann verloren gegangen sei.

§ 675. Am verhängnissvollsten und zugleich schneidendsten tritt der Widerspruch, in den dieser Grundfehler die Kirchenlehre verwickelt, in der letzten Bestimmung hervor, in die sie sich zuspitzt: dass das Erbübel auch Erbsünde sei (§ 444). Nicht eine ererbte Naturbeschaffenheit, sondern nur ein Act des Ich selbst kann Sünde sein. Schon Zwingli verwirft daher mit Recht den Begriff der Erbsünde für das Erbübel; indem er aber dieses gleichwohl, unter Voraussetzung des *status integritatis*, als vollständige Verderbniss fasst, tritt er inconsequent nur mit Einem Fuss aus dem Rahmen der Kirchenlehre (§ 446, 2). —

Dieser ist vielmehr vollständig aufzuheben. Dann fällt die Kirchenlehre vom *status corruptionis* in ihre zwei heterogenen Bestandtheile auseinander: ihre Form, die Beschreibung der Naturbeschaffenheit des Menschen, ist nicht ein *status corruptus*, der auf einen *status integritatis* gefolgt ist, sondern vielmehr der erste natürliche Zustand des Menschen, dem seine Bestimmung schon

immanent, aber auch erst immanent ist; ihr Inhalt dagegen, das Gegentheil der erfüllten göttlichen Bestimmung des Menschen, ist nicht ein *status* des ganzen Menschen, sondern das eine Moment des Menschen, das Natur-sein, für sich fixirt dem andern, dem Geist-sein, gegenüber.

§ 676. Aber auch hier hält der aufklärende Verstand an der in der Kirchenlehre gegebenen Vorstellungsform noch fest, bis er sie all ihres Inhaltes naturalistisch entleert hat.[1]) —

Wenn dagegen eine wissenschaftliche Vermittlungstheologie zwar den Inhalt des kirchlichen Dogma's von der Erbsünde wieder besser zu würdigen, aber trotz der Zustimmung zur Kritik seiner Form sich doch nicht der Formeln, die von ihr stammen und nur in ihr Sinn haben, zu entschlagen gelernt hat: so versperrt sie sich durch diese schillernde Halbheit nur selbst den Weg zur wirklichen vollständigen Lösung der in der Kirchenlehre enthaltenen Probleme.[2])

§ 677. Was die Thatsünde betrifft, so kann der Verstand nach der Auflösung der kirchlichen Vorstellung von dem persönlichen Gott — schon dann, wenn er auch noch deistisch die abstracte Vorstellung eines persönlichen Gottes als Hypothese für die Erklärung der Weltordnung stehn lässt; vollends aber, wenn er auch diesen Rest der Vorstellung noch aufgiebt — sie vorab nicht mehr als Verletzung eines persönlichen Verhältnisses fassen (§ 447), sondern nur als eigenwilligen Widerspruch des Menschen gegen die in seiner Natur begründete ethische Norm des Guten; — wobei sich aber für den Verstand sofort die Frage aufthut, wie es sich mit diesem Widerspruch näher verhalte.

§ 678. Der Kirchenlehre gegenüber ist klar, dass bei ihrer Voraussetzung der Erbsünde die Thatsünde in Wahrheit nicht mehr als freier schuldbarer Act des Menschen, sondern nur noch als nothwendige Aeusserung seiner Natur kann bezeichnet werden.

---

[1]) Als Beispiel, wie diess im lahmen Supranaturalismus geschieht, diene Reinhard, Dogm. loc. VI.

[2]) Schenkel II, Lehrst. 8: „Dieser auf dem Naturzusammenhang jedes Einzelnen mit der Gesammtheit beruhende Hang (sich widergöttlich selbstzubestimmen) ist jedoch keine wirkliche, d. h. persönliche Sünde, sondern ein auf dem Weg geschlechtlicher Fortpflanzung vererbter Fehler der Gattung; derselbe begründet daher auch keine Schuld, sondern lediglich einen Mangel."

Das beweisen am besten die kirchlichen Dogmatiker selbst. So lang sie an der Beschreibung der Erbsünde sind und diese — nach der Bedeutung, welche sie in der Kirchenlehre hat, mit Recht — als vollständige *corruptio naturæ* schildern, ist ihnen die Thatsünde einfach nur der naturnothwendige Ausfluss dieser grundverderbten Natur. Wenn sie dann aber zur Beschreibung der Thatsünde übergehn und sich bestreben — auch wieder mit Recht — sie als eine widergöttliche Selbstbestimmung des menschlichen Ichs zu fassen, so drängen sie unwillkürlich die vorausgesetzte Erbsünde wieder so weit zurück, als nöthig ist um wirklich Raum zu gewinnen für eine solche Selbstbestimmung des Menschen, die ethisch nicht sein sollte, also nicht naturnothwendig sein kann. Die alte Auskunft, auch im *status corruptus* sündige der Mensch nicht *coactus* sondern doch immer *sponte*, ist eine blosse Ausflucht, die sich neben dem punctum saliens vorheischleicht: nicht *coactus* heisst hier nur, nicht durch äussern Zwang, dem gegenüber bei der vorausgesetzten Erbsünde für das *sponte* nur das Bestimmtwerden durch die eigene Natur, nicht aber die subjective Freiheit übrig bleibt, — während es sich für die Schuldbarkeit des Menschen gerade um die letztere handelt.

§ 679. Wenn der Verstand aber die Erbsündenlehre hinter sich hat, so bleibt ihm nun allerdings zunächst wieder offen, die Sünde überhaupt als wirklich schuldbares Thun des formal freien Menschen zu fassen und nur für ihre allgemeine Möglichkeit einen Grund in der gottgeschaffenen Natur des Menschen zu suchen, der sich dann — wie nun auch näher bestimmt — in dem Gegensatz seiner beiden constituirenden Momente, Sinnlichkeit und Vernunft, darbietet.

§ 680. Allein wenn aus der für die menschliche Entwicklung gegebenen Priorität der Sinnlichkeit vor der Vernunft bei genauerer Betrachtung nicht bloss ein Grund für die abstracte Möglichkeit der Sünde, sondern ein allgemeiner natürlicher Hang zur Sünde sich ergiebt, so thut sich nun für den Verstand die Alternative auf: entweder bleibt die Sünde selbst desswegen doch schuldbar, weil sie ungeachtet jenes Hangs doch nicht naturnothwendig ist; oder sie ist wegen jener Priorität wenigstens ein naturnothwendiger Durchgangspunkt. Im erstern Fall ist die Sünde überhaupt nicht nothwendig eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit; im andern Fall ist sie der menschlichen Bestimmung gegenüber nicht mehr ein Widersprechen, sondern nur ein noch nicht völliges Entsprechen. In beiden Fällen aber ist eine Erlösung aus der Sünde, anders als durch die in seiner eigenen Natur liegende Kraft, für den Menschen selbst weder nöthig noch überhaupt möglich.

§ 681. Was aber von der Sünde überhaupt, das gilt auch von der einzelnen Sünde: entweder ist sie ein im Ganzen des ethischen Lebens eines Menschen Zufälliges; oder sie ist in jedem einzelnen Fall ein Naturnothwendiges. In beiden Fällen findet sie ihre allein mögliche und auch nöthige Ausgleichung schon durch das, was dem Menschen seiner ethischen Natur nach aus sich selbst möglich ist.

§ 682. Der formale, bloss mit Vorstellungen rechnende Vestand bleibt nun aber hier in der Antinomie zwischen Indeterminismus und Determinismus gefangen. Gegen jenen bildet ihm die Gültigkeit des Causalitätsgesetzes auch für die Motivirung jedes einzelnen Willensacts (ob nun theologisch oder materialistisch gefasst), gegen diesen die Thatsache des Selbstverantwortlichkeitsbewusstseins eine nur durch Selbsttäuschung abzustumpfende, aber nicht wahrhaft zu beseitigende Instanz. — Darum kann und muss der Verstand zwar die Kirchenlehre von der Sünde in ihre heterogenen Elemente auflösen; das in ihr enthaltene Problem aber, dass die Sünde freies Thun des Menschen und doch ein von ihm aus eigenem Vermögen nicht vermeidliches und darum auch nicht wieder aufzuhebendes Thun sei, muss er einstweilen ungelöst zurücklegen.

§ 683. Was endlich die Kirchenlehre von den Strafen der Sünde betrifft (§ 449): so fällt vorab mit der Erbsünde auch der Unterschied von *pœna damni* und *pœna sensus* dahin. Was als *pœna damni* bezeichnet war, die auf allen Menschen von Natur als Erbsündern lasten soll, die Sterblichkeit sammt allem, was sie unter sich befasst, das ist vielmehr, auch ganz abgesehn von der Sünde, Naturnothwendigkeit: natürliche Uebel können als Strafe für die Sünde nur in dem Sinn aufgefasst werden, dass und wie weit sie subjectiv als solche empfunden werden, also unter die *pœnæ sensus* fallen. [1]) —

Was aber die noch allein übrigen *pœnæ sensus* für die Thatsünden betrifft, so fällt hier der Gegensatz von positiven und natürlichen Strafen als ein bloss subjectiv vorgestellter weg. Als Strafen der Sünde bleiben nur die natürlichen übeln Folgen übrig, welche die Verletzung der moralischen Weltordnung von selbst nach

---

[1]) vgl. Schleiermacher, § 76.

sich zieht. Die Auffassung derselben als einer Strafe muss übrigens natürlich der der Sünde entsprechen, und wird daher mit dieser in eine für den formalen Verstand unlösbare Antinomie auslaufen. —

Die Frage, wie es sich mit den jenseitigen Sündenstrafen verhalte, ist auf später zu verschieben.

3. Die göttliche Heilsbestimmung für die Menschheit.

a. Die ewige Vorherbestimmung.

§ 684. Das kirchliche Dogma von Gott, als dem persönlichen absoluten Herrn der Welt, und von der göttlichen Heilsbestimmung aber zugleich eigenen vollständigen Heilsunfähigkeit des Menschen, hat seinen nothwendigen Abschluss in der Prädestinationslehre.

Unter den gegebenen Voraussetzungen der kirchlichen Theoogie ist nur die absolute supralapsarische Fassung des Prädestinationsdogma's consequent (§ 453). —

Allein diese hebt, wie alle menschliche Schuld an der Sünde und darum die Verdammlichkeit für dieselbe in leeren Schein, so die göttliche Gerechtigkeit in reine Willkür auf. [1])

Die Heftigkeit, mit der Calvin, inst. III, 23, die *„calumniæ“* gegen seine allerdings consequente absolute Prädestinationslehre zurückweist, gieht schon zum voraus kein gutes Vorurtheil für dio Stichhaltigkeit seiner *refutatio* vor dem nüohternen Verstand. Wonn er sagt: multis modis cum Deo litigant homines, quasi eum teneant suis criminationibus obnoxium, — so ist diess allerdings der Standpunkt, den der Verstand als sein Recht festhält, zu fragen, ob die Prädestinationslehre sioh nach menschlichen Begriffen rechtfertigen lasse. Mit diesen Fragen macht er sich nicht — wie Calvin es taxirt — eines Frevels gegen den über alles menschliche Fragen erhabenen Gott schuldig: sondern er thut nur, was einer mensohlichen Lehre von Gott gegenüber sein Recht, ja seine Pflicht ist. Calvin lässt sich dann ja selbst auch darauf ein, sie menschlioh zu beantworten. Aber freilich, wenn er zuletzt mit der Beschwichtigung schliessen muss: quaro in corrupta potius humani generis natura evidontem damnationis cansam, quæ nobis propinquior est (diess meint eben der Verstand auoh), contemplamur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei prædestinatione (8): — so sieht der Verstand hierin gerade das Eingeständniss dessen, was er behauptet, dass nämlioh die absolute Prädestination mit allen mensohliohen Begriffen, die hier in Frage kommen, unvereinbar soi und nur auf die abstracte Vorstellung von einem absolut willkürlichen Gott ausmünde.

---

[1]) Vgl. Strauss, § 83.

§ 685. Jede blosse Milderung dieser Lehre ohne Aufhebung ihrer Vorstellungsform eines auch zeitlich vorausgehenden persönlichen göttlichen Willensacts — in der reformirten Dogmatik durch die infralapsarische Fassung der Prädestination, durch den hypothetischen Universalismus Amyraud's und durch den Universalismus der Arminianer; in der lutherischen Fassung des Dogma's durch die Unterscheidung des allgemeinen und des besondern Rathschlusses, des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens (§ 553); durch den Semipelagianismus des katholischen Dogma's, und endlich durch den Pelagianismus der Socinianer und ihrer rationalistischen Nachfolger — hilft als inconsequente Halbheit nicht [1]) und kann nur in die naturalistische Verneinung der ganzen Lehre ausmünden: der Mensch hat die Bedingungen zur Erfüllung seiner Bestimmung in seiner Natur; ob er sie erreicht, hängt innerlich von seiner Benutzung derselben, äusserlich von den Umständen ab.

Es rücken für die Entscheidung Erwägungen aus verschiedenen dogmatischen Gebieten unmittelbar zusammen: erstens aus der Theologie, was für ein Verhältniss zwischen Wissen und Wollen Gottes mit seiner Absolutheit verträglich sei, und zweitens aus der Anthropologie, in was für einem Verhältniss der Mensch als solcher zur Heilsbewirkung in ihm aufgefasst werde. Wir haben daher hier beides zusammengenommen. Wenn das orthodox lutherische Dogma in der Anthropologie zwar allen Synergismus verwirft, in der Theologie dagegen Vorherwissen und Vorherbestimmen *ob prævisam fidem* unterscheidet: so ist bei jener anthropologischen Prämisse diese Unterscheidung eine völlig illusorische und leere. Wenn aber etwas Reales an ihr sein soll, so verlangt sie eine synergistische und weiter hin semipelagianische Prämisse. Diese aber auch zugegeben, bleibt dann erst noch die Frage nach dem Verhältniss des göttlichen Wissens und Willens überhaupt, und hier wird schliesslich nicht die Behauptung des Vorher-wissens auch die des Vorher-bestimmens zu sich herauf-, sondern die Verneinung des Vorherbestimmens auch die des Vorher-wissens zu sich herabziehn, — womit dann aber die Absolutheit des persönlichen Gottes offenkundig aufgegeben ist.

§ 686. Nach der Aufhebung der inhaltsleer übrig gebliebenen allgemeinen Vorstellungsform der Prädestinationslehre, nämlich eines ewigen göttlichen Willens als eines einzelpersönlichen und zeitlich vorausgehenden, bleibt als dogmatisches Problem die Idee übrig: den absoluten Grund der Welt auch als den absoluten Grund für

---

[1]) Schneckenburger, vergleichende Darst. II, § 24. — Strauss II, § 84. — Schweizer, prot. Centraldogmen II, S. 64.

die Verwirklichung des in Christo der Menschheit aufgeschlossenen Heils durch alle Momente ihres Verwirklichungsprocesses im einzelnen Menschen hindurch zu fassen.

Dass die Schleiermacher'sche Erwählungslehre diese Aufhebung des ganzen Vorstellungsbodens der Kirchenlehre zu ihrer Grundlage habe, wird nicht erst im Einzelnen müssen nachgewiesen werden. Die in derselben durchgeführte Idee kommt daher an diesem Ort nicht zur Betrachtung. Die an Schleiermacher sich anlehnenden Vermittlungstheologen schweben mit ihrer Unterscheidung von zeitlich und ewig in einer haltlosen Mitte.[1] So wichtig auch der Gegensatz dieser beiden Begriffe ist, der an seinem Ort daher auch consequent muss vollzogen, dann aber auch consequent soll festgehalten werden: hier, wo es sich um die Prädestination als einen persönlichen Willensact Gottes handelt, kommt der Begriff der Ewigkeit durchaus in seiner vorstellungsmässigen Fassung als zugleich zeitlich unendliches Vorher in Anwendung. Darum schielen denn auch alle der Kirchenlehre entlehnten Ausdrücke von ewiger Vorherbestimmung im selben Athemzug, wo sie die zeitliche Fassung ablehnen, doch immer wieder dahin zurück.

b. Die zeitliche Heilsvorbereitung.

§ 687. Die Unterscheidung von *fœdus naturæ* und *fœdus gratiæ* in der reformirten Dogmatik (§ 462) ist, wie die eines *status integritatis* und *corruptionis*, eine Abstraction: *fœdus naturæ* bedeutet die Religion ihrem reinen Begriff nach, *fœdus gratiæ* die Religion in der Wirklichkeit. Ferner aber verräth die Bezeichnung des *fœdus naturæ* als *fœdus operum*, dass die Kirchenlehre die der Gesetzesreligion entsprechende Vorstellungsweise nicht überwunden hat.

Fœdus naturæ ist das religiöse Lebensverhältniss zwischen Gott und Mensch, wie es *natura*, d. h. an sich, dem Wesen Gottes und der göttlichen Wesensbestimmung des Menschen entsprechend gedacht und in der Kirchenlehre bis zum Fall als wirklich vorgestellt wird, weil der *status integritatis* nichts anderes ist als die göttliche Idee des Menschen als sein factischer Anfangszustand angeschaut. Dass nun dieses *fœdus naturæ* seinem Inhalt nach als *fœdus operum* bezeichnet wird, ist ein naives Geständniss, dass man das Verhältniss zwischen Gott und Mensch an sich als ein äusserliches der selbständigen Willensübereinstimmung und die *gratia* nur als nachträgliche Aufhebung des Falles fasse, während man doch anderweitig die richtigere und tiefere Auffassung nicht verläugnete, dass das Verhältniss der *gratia* das an und für sich im Verhältniss Gottes des absoluten Geistes zum endlichen creatürlichen Geiste begründete, also das wahre *fœdus naturæ* sei, so dass in Christo, in

[1] z. B. Schenkel II, Lehrst. 12.

welchem das *fœdus gratiæ* seine Verwirklichung gefunden, nicht bloss eine nachträgliche Correctur eingetreten, sondern vielmehr das ewige Bundesverhältniss wieder hergestellt sei.

§ 688. Die Unterscheidung der Oekonomien des *fœdus gratiæ ante legem* und *sub lege* hebt sich, sofern sie in der Kirchenlehre zugleich eine historische zwischen der vormosaischen und der mosaischen sein will, vielmehr in die Relativität aller historischen Religionen auf und schliesst das Problem in sich: ebensowohl in allen Naturreligionen die Momente wahrer Religion, wie in der Gesetzesreligion das Moment aufzuweisen, das sie von der wahren noch principiell unterscheidet; überhaupt alle historischen Religionen als Stufen wie der natürlichen Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit, so der „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts" in ihrem propädeutischen Verhältniss zur christlichen Religion aufzufassen.

Anhang.

Kritik der kirchlichen Pneumatologie.

§ 689. Da schon die protestantische Kirchenlehre in richtiger Consequenz den guten und bösen Geistern eine essentielle Bedeutung im religiösen Process zwischen Gott und Mensch abspricht und dieselben nur um der Autorität der Bibel willen als Objecte der Anerkennung beibehalten hat (§ 467 ff.): so hat die wissenschaftliche Dogmatik sich darüber hinaus nur noch kritisch mit ihnen zu befassen.

J. P. Lange, dessen sinnige Phantasie in der Geisterwelt in ihrem Element ist, hat zur instinctiven Grundidee seiner Phantasien über dieselbe den richtigen Gedanken, dass „die Welt der überirdischen Bewohner des Universums" für den religiösen Wechselprocess zwischen Gott und Mensch keine essentielle Bedeutung habe, d. h. dass derselbe sich vom ersten bis zum letzten Moment wesentlich gleich vollzieht und vollziehn muss, ob nun jene dabei mitbetheiligt gedacht werden oder nicht. „Allein sobald der Mensch auf seiner neuen Entwicklungsstufe selber ein geisterhaftes Bewusstsein erlangt hat, hat er das Organ gewonnen zur Beurtheilung ihrer Kundgebungen und Einwirkungen." [1]) Wir können es aber füglich unterlassen, an der Kunde von dem Teufel und den Engeln, die Lange uns aus seinem „geisterhaften Bewusstsein" heraus giebt, die phantastische Mischung von Tiefsinn und Faselei in jedem Satz zu analysiren.

§ 690. In der allgemeinen Definition ihres Wesens als *spiritus puri* — aber *finiti* spricht sich auch der fundamentale Widerspruch aus, der sie als eine blosse Vorstellung qualificirt und zunächst in der Kirchenlehre selbst sich in den Bestimmungen über ihre unkörperliche Körperlichkeit verräth. Sie haben keine objective Existenz, sondern sind Phantasieanschauungen des religiösen Bewusstseins, welches in ihnen einzelne Momente der göttlichen Weltordnung personificirt.

---

[1]) pos. Dogm. S. 550.

Es wäre in der That nicht der angemessene Ort, den für die gesammte Theologie und Anthropologie fundamentalen Satz, dass der Begriff *spiritus purus* aber *finitus* ein Widerspruch ist und nur auf einer abstracten Vorstellung von Geist beruht, auf diesem Nebenposten durchführen zu wollen; wir müssen daher hier auf seine spätere Begründung verweisen. Hier genügt der Hinweis darauf, wie in den Ausführungen der Kirchenlehre selbst und in dem wahrhaft tragikomischen Streit der modernen „bibelgläubigen“ Theologen über die reine Unkörperlichkeit oder die Lichtkörperlichkeit der Engel der Widerspruch jenes Begriffs unwillkürlich zu Tage tritt.

§ 691. Die Vorstellung der Engel hypostasirt einzelne positive Momente der allgegenwärtigen Wirksamkeit Gottes. Die Engel zu Bewohnern anderer Weltkörper zu machen, ist eine Alteration ihrer Bedeutung, durch welche in gedankenlosem Vermittlungseifer von einer ganz andern Anschauung des Weltganzen aus der religiösen Vorstellung eine heterogene naturwissenschaftliche Hypothese unterschoben wird, die mit derselben gar nichts zu thun hat.

1. Die positive Bedeutung der Engelvorstellung, d. h. den religiösen Inhalt auszuführen, den das religiöse Bewusstsein sei's in naivem Phantasieglauben, sei's in bewusster Bildlichkeit, sei's in künstlerischer Darstellung, in der Engelvorstellung sich veranschaulicht, gehört nach unserm ganzen Gang nicht hieher, und gehört überhaupt nicht in die Dogmatik. [1])

2. Was den zweiten Punkt betrifft, die moderne Umwandlung der Engel in Bewohner anderer Welten, so giebt Martensen [2]) zwar sehr mit Unrecht Schleiermacher die Vermengung des Engelglaubens mit dem Glauben an das Dasein von Vernunftwesen auf andern Weltkörpern Schuld, da dieser ja selbst ausdrücklich sagt, [3]) die biblische Vorstellung könne man nicht darauf zurückführen, sondern man setze damit etwas ganz fremdes an deren Stelle. Allein was Martensen dann weiter über die in dieser Vertauschung liegende völlige Verkennung des Begriffs der Engel hinzufügt, ist sehr rationell, und

[1]) Hofmann spricht ein grosses Wort gelassen aus, Schriftbeweis I, S. 315: „Nicht in ein für alle Mal geordnete, unwandelbare Naturgesetze erscheint Gott eingeschlossen; sondern sein Wille vollzieht sich durch freie Verwendung jener lebendigen und persönlichen Kräfte (der Engel) —, ohne welche es einen Gott der Wunder nicht giebt.“ — Mit dem Gott der Wunder will Hofmann die Engel decken; der Verstand wird den umgekehrten Schluss ziehn. Hofmann setzt an die Stelle des Naturbegriffs das Walten einer persönlichen Geisterwelt unter dem Commando des Gottes der Wunder: der Verstand dagegen hebt diese Geisterwelt sammt dem Gott der Wunder in den Naturbegriff auf. Aber darin hat Hofmann ganz Recht: die Engel und die Wunder gehören in eine Anschauung zusammen.

[2]) Dogm. S. 156.

[3]) d. chr. Gl. § 42, 1.

um so erwähnenswerther, als es von einem Theologen kommt, der sich vorher unzweideutig über seinen positiven Engelglauben ausgesprochen hat, was man nicht allen „gläubigen“ Dogmatikern nachrühmen kann. [1])

§ 692. Der Satan, als gefallener und substanziell bös gewordener *spiritus purus*, ist ein potenzirter Widerspruch — und damit allerdings geeignet zur Personification des Bösen, dessen Wesen im ethischen Selbstwiderspruch des endlichen Geistes besteht.

Ein *spiritus purus* aber *finitus* ist schon ein Widerspruch; ein *spiritus purus* aber, der in's substanzielle Gegentheil seines Wesens der reinen Gottabbildlichkeit umschlägt, ist dieser Widerspruch mit sich selbst multiplicirt. Für einen *spiritus purus* fallen alle natürlichen Ursachen weg, welche der Verstand für die Erklärung der Sünde beim Menschen in dem Verhältniss der beiden Momente seines Wesens, Geist und Sinnlichkeit, finden kann. Wer all diese Momente zur Erklärung der Sünde beim Menschen ungenügend findet und sie für ein unerklärliches Räthsel erklärt, dem muss sie beim Satan vollends ein absolutes Räthsel sein. Gleichwohl werden dann nachträglich naive Analogien vom Menschen beigebracht, an denen nur immer das *punctum saliens* gerade darin besteht, dass der Mensch nicht *spiritus purus* ist. So steht es auch mit allen Analogien, die man aus der völligen Verstockung eines Menschen anführt, um sich's vorstellig zu machen, wie ein *spiritus purus*, wenn er umschlage, dann auch durch und durch böse, nichts als böse werden könne, ja müsse.

§ 693. Das Wahre an der kirchlichen Vorstellung vom Satan hat die Dogmatik in der Lehre von der Sünde zu verwerthen: 1) *causa efficiens* der Sünde ist nur der sich Gott zuwider selbstbestimmende endliche Geist; 2) die in der äussern Wirklichkeit vereinzelt erscheinenden Momente der Versuchung zur Sünde und der Sünde selbst stehn für das Ich des Menschen doch in einem innern Zusammenhang und bilden ihm gegenüber eine einheitliche Macht, [2]) welche der Mensch auch nur in seiner einheit-

[1]) a. a. O.: „Selbst wenn wir eingehn auf die an und für sich zweifelhafte Vorstellung von Bewohnern andrer Weltkörper, können wir uns dieselben doch nur in Analogie mit den Menschen als Vernunftwesen denken, die in ihrem Dasein eine Vereinigung von Geist und Leib ausdrücken, und da werden denn diese Individuen auch Engel nöthig haben, unter dem Einfluss allgemeiner Mächte stehn; auf jedem Weltkörper, wo wir uns ein Menschengeschlecht denken, wird auch der metaphysische Gegensatz zwischen Himmel und Erde sich geltend machen und damit auch der Gegensatz zwischen einem geschichtlich bewegten Menschenleben unu allgemeinen Mächten und Kräften der Vorsehung, zu denen das Menschenleben im Verhältniss steht.“

[2]) Was Schenkel II, S. 254, schillernd genug, so ausdrückt: „Der Satan ist eine Person juridisch betrachtet: eine sogenannte moralische, eine Collectiv-Person des Bösen, und ebendaher schreibt sich seine wenigstens relativ ausserordentliche überindividuelle Macht. Aber zur vollen und fertigen Einzelpersönlichkeit hat er es bis jetzt nicht gebracht (!!).“

lichen Concentration in sich auf Gott, und welche darum auch in der Totalität der Menschheitsgeschichte nur der in sich einige Gott überwindet.

Erst wenn alle in der Vorstellung vom Satan enthaltene religiöse Wahrheit in der Lehre von der Sünde zu ihrer vollständigen Würdigung und Verwerthung kommt, wird auch die Vorstellung vom Satan als blosse Vorstellung gründlich aufgehoben. Nur so lange dort noch etwas fehlt, bekommt der Teufel immer wieder dogmatische Nahrung, um auf's neue als Princip des Bösen vor den Riss zu stehn.[1] Ist er in seiner Eigenschaft als persönlich vorgestelltes Princip des Bösen rein und vollständig zurückgenommen in den Begriff desselben und damit als eine Personification desselben entlarvt, so ist ihm der dogmatische Lebensnerv abgeschnitten.

§ 694. So wie Engel und Teufel nicht ausdrücklich bloss als Personification erkannt und behandelt werden, sondern ihre Existenz auch nur als möglich zugegeben wird: so hören sie, gerade bei einer im übrigen rationellen Auffassung der Religion, auf, eine bloss theoretisch irrige, aber praktisch religiös unschuldige Vorstellung zu sein; sondern sie erzeugen und befestigen einen die wahrhaft christliche Religiosität trübenden Aberglauben.

1. Der alte Rationalismus hatte, wenn irgend eine Lehre, die von Engeln und Teufeln als veralteten Aberglauben gemeint für immer abgethan zu haben. Allein die gläubige Restaurationstheologie hat sich auch dieses verlorenen Postens nur mit verdoppeltem Eifer auf's neue angenommen. Die Vermittlungstheologie nimmt nach Schleiermacher's Vorgang[2]) gern die Stellung ein, dass sie die in der eigenen Weltanschauung heimatlos gewordenen und daher für's religiöse Bewusstsein entwurzelten biblisch-kirchlichen Geister in der veränderten Gestalt von Bewohnern andrer Welten dahingestellt sein lässt, aber sie dogmatisch sich damit vom Leibe zu halten sucht, dass die Schrift ja eigentlich nichts über sie lehre. Diesen Standpunkt nimmt namentlich auch Schenkel ein. Es giebt keine Gewissensaussage über den Teufel und die Engel.[3]) Dass Schenkel's Gewissen zu Engeln und Teufeln schweigt, lassen wir ihm schon gelten und schieben sie ihm auch desswegen nicht wieder in's Gewissen. Allein Schenkel's Gewissen schweigt nur, weil sein Denken sie verneint; bei Andern, welche an die Realität derselben „glauben", reden sie eben darum auch im Gewissen mit; wie umgekehrt unser Gewissen sich erlaubt bei Aussagen zu schweigen, die Schenkel mit lautester Stimme als Aussagen des Gewissens verkündet. Das ist der Missbrauch des Begriffs Gewissen in Schenkel's Theorie. — Darin, dass es keine Gewissensaussage

[1]) Diess gieht auch allein dem geistreichen Versuch Martensen's (Dogm. § 99 ff.), den Satan als Princip des Bösen für die Dogmatik zu retten, seine Bedeutung und seinen relativen dogmatischen Werth.

[2]) d. chr. Gl. § 42. 55. [3]) Dogm. II, S. 260. 633.

über Engel und Teufel gebe, liegt dann weiter für Schenkel der Grund, dass auch die Schrift eigentlich nichts über sie lehren soll. Allein von allen schwachen Partien der Schenkel'schen Schriftbeweisführung ist diese (wie bei Schleiermacher übrigens auch) eine der allerschwächsten. Und doch schwebt Schenkel mit beidem, dass das Gewissen zur Pneumatologie schweige und dass die Schrift keine Lehre darüber fixire, etwas Wahres vor. Das Wahre am erstern ist, dass weder Engel noch Teufel essentielle Momente des religiösen Processes vertreten, als ob dieser sich ohne sie nicht vollständig im Glauben vollziehn könnte. Das Wahre am zweiten ist, dass aus eben diesem Grunde der specifisch christliche Process des religiösen Lebens, den wir in seiner historisch primitiven Gestalt in der Schrift mit einer bestimmten Dämonologie verbunden finden, sich gleichwohl principiell gleich bleibt, ja nach der theoretischen Seite nur sich läutert, in seinem Princip adäquater gefasst wird, wenn die Vorstellungen von Engeln und Teufeln in den Gedanken dessen, was sie personificirt darstellen, zurückgenommen werden. Das ist das Wahre an dem, was Schenkel so schief und gewunden als möglich ausgedrückt und durchzuführen versucht hat. So kommt's eben, wenn man einfache und klare Principien, wie das über das Verhältniss von „Schrift" und „Wort Gottes" eigentlich ist, so verdreht aufstellt, dass sie zuzugleich auch noch das Gegentheil, das, was man eigentlich aufheben will, aussagen.

2. Die Dogmatik darf aber nicht bloss dabei stehn bleiben, den „Glauben" an Engel und Teufel als unwesentlich für den christlichen Glauben zu erklären; sondern sie muss auch deren objective Existenz unzweideutig verneinen, gerade wenn sie der Bedeutung derselben für das religiöse Bewusstsein ganz gerecht werden will. Vernunftwesen auf andern Weltkörpern sind für uns etwas ganz anderes als die religiösen Gestalten der Engel und Teufel; mit der Verweisung auf jene führt man die Vorstellung von diesen nur irre. Diese haben ihre Bedeutung nur im religiösen Process, und hier sind sie als mythologisirende Personificationen in das, was sie personificiren, aufzuheben. Wenn man unter der fremden Firma von Vernunftwesen auf andern Weltkörpern ihre objective Realität dahin gestellt sein lässt, so schleichen sie immer wieder zu einer Hinterthür herein. Aber eben so wenig ist es damit gethan, sie einfach als alten Aberglauben zu verwerfen. Ihre Vorstellung hat in der religiösen Psychologie einen natürlichen Grund; daher behält ihr Gebrauch auch immer ein Recht nicht nur für die Poesie, sondern auch für die homiletische und überhaupt für die praktisch religiöse Sprache. Eben von diesem Rechte kann man aber nur dann den rechten, vernünftigen Gebrauch machen, wenn man dabei die Vorstellung auch unzweideutig als solche behandelt.

II.

Die wissenschaftliche Fassung des christlichen Princips und seiner Voraussetzungen.

§ 695. Für die Lösung ihrer positiven Aufgabe, den Inhalt des christlichen Princips auf seinen reinen adäquaten Gedankenausdruck zu bringen, hat die Dogmatik die aus der Geschichte und Kritik des kirchlichen Dogma's resultirenden Probleme zu ihrem Ausgangspunkt zu nehmen. Sie hat nicht wieder, wie die Religionsphilosophie und damit ihr eigener erster principieller Theil, vom Wesen des Menschen und der Thatsache seines religiösen Bewusstseins auszugehn, um durch dessen Analyse den Gottesbegriff zu gewinnen. Sie hat aber auch nicht, wie die Darstellung der Kirchenlehre, von dem historisch gegebenen christlichen Princip aus die christliche Lehre von Gott und vom Menschen zu suchen. Sondern auf der Grundlage des auf unserm bisherigen Wege Gewonnenen können wir nun den auch dem objectiven Wesen der Sache entsprechenden Gang gehn:

1) das, was objectiv das principielle Prius aller Religion ist (§ 14), das Wesen Gottes, auch als das principielle Prius des wissenschaftlichen Systems der christlichen Glaubenslehre fixiren, als den christlichen Gottesbegriff, d. h. als den Gottesbegriff, der aus der wissenschaftlichen Verarbeitung der christlichen Offenbarungsgeschichte resultirt: — die Theologie;

2) aus diesem Gottesbegriff die christliche Erkenntniss des religiösen Wesens des Menschen ableiten, d. h. die, welche empirisch erst in der christlichen Thatoffenbarung aufgeschlossen ist und aus der wissenschaftlichen Verarbeitung derselben resultirt: — die Anthropologie;

3) endlich aus diesen, nun von der christlichen Offenbarung aus in ihrem wahren Wesen erkannten Factoren der Religion das Princip der christlichen Religion auf seinen begrifflichen Ausdruck bringen: — die Christologie.

So geht — wie diess überall der naturgemässe Gang der Wissenschaft ist — das, was empirisch das erste ist, nämlich das in der religiösen Persönlichkeit Jesu als Thatoffenbarung in die Geschichte eingetretene christliche Princip, aus dem Process des die Erfahrung vollständig verarbeitenden wissenschaftlichen Denkens als das letzte Resultat hervor.

Erstes Kapitel.

Die Theologie.

1. Der Begriff des absoluten Geistes.

§ **696.** Die Grundmomente der Gottesidee, die dem religiösen Bewusstsein als solchem immanent sind und daher auch in allen empirischen Gottesvorstellungen hervortreten, sind Unendlichkeit und Geistigkeit, wie wir sie im ersten principiellen Theil aus der Analyse des empirischen religiösen Bewusstseins in ihrer noch völlig unbestimmten Allgemeinheit zu fixiren hatten, ohne der nähern Bestimmung ihres Inhaltes vorzugreifen (§ 11). Dieser Inhalt setzt sich empirisch im Gesammtprocess der Religionsgeschichte als göttliche Selbstoffenbarung im menschlichen Glaubensbewusstsein heraus. Wie derselbe im Realprincip der christlichen Religion hervortritt, also den Inhalt der christlichen Gottesoffenbarung ausmacht, das hat das christliche Dogma in seinem Entwicklungsprocess zum kirchlichen Gottesbegriff ausgeprägt (§ 391 ff.). Diesen kirchlichen Gottesbegriff hat die Verstandeskritik, rein auf logische Richtigkeit ausgehend, wieder auflösen müssen (§ 611—640). Allein alle Momente des Inhalts dieses Begriffes sind als Probleme, welche die christliche Thatoffenbarung dem Denken stellt, übrig geblieben. Diese nun in die reine Gedankenform zu bringen, ist die speculative Aufgabe der Dogmatik.

§ **697.** Die Kritik der Beweise für das von der Vorstellungsform des kirchlichen Gottesbegriffs dem Verstand zuletzt noch allein, und zwar bloss als Hypothese, übriggebliebene Dasein eines ausserweltlichen persönlichen Gottes hat zwar auch diesen letzten Rest der vorstellungsmässigen Form der christlichen Gotteslehre aufge-

hoben, — aber damit zugleich die Grundmomente der Gottesidee als die bestimmten Probleme für den wissenschaftlichen Gottesbegriff fixirt.

§ 698. Der kosmologische Beweis führt mit logischer Nothwendigkeit auf das Problem, einen absoluten Grund der Naturwelt zu denken (§ 635), den der teleologische näher als geistiges Princip derselben verlangt (§ 636). Dieses geistige Princip der Naturwelt stellt der moralische Beweis auch als absolutes, zwecksetzendes und zweckrealisirendes Princip der ethischen Welt heraus (§ 638), welches — nach dem historischen Beweis — dem menschlichen Selbstbewusstsein als nothwendiges Moment immanent ist (§ 637). Der ontologische Beweis endlich stellt das Problem, dieses absolute Princip der Natur- und Geisteswelt als absoluten Geist zu denken (§ 639). Dieser letzte Begriff fasst alle wesentlichen Momente der Gottesidee zur Einheit zusammen: ihn rein zu fassen ist nun die Aufgabe.

§ 699. Vorab ist nun dieser Begriff „absoluter Geist" nicht als zusammengesetzt, sondern als Einheit in sich zu fassen, d. h. so, dass seine Momente, die unser von der Erscheinungswelt ausgehendes Denken erst zu ihm zusammenfasst, vielmehr als in ihm nothwendig eins erkannt werden und er selbst als diese Ureinheit.

Der absolute Geist ist nicht „ein" Geist neben andern Geistern, der sich von diesen andern nur durch das besondere Merkmal unterschiede, dass er dabei auch „absolut" ist. Ebenso wenig ist er „das Absolute", das nun aber zugleich auch als „ein Geist" vorzustellen ist. Sondern das Moment des Absolut-seins am absoluten Geist, rein gefasst, führt darauf, es gerade als reines Geist-sein zu fassen, und umgekehrt dieses darauf, dass es als solches das Absolut-sein ist. —

Nun ist aber von vornherein aus psychologischen Gründen zu befürchten — und die Erfahrung aller theologischen Versuche bestätigt diese Befürchtung —, dass, wenn wir im Suchen nach dem Begriff des absoluten Geistes zuerst von dem empirisch vom Menschen abstrahirten Begriff des Geistes ausgehn, wir statt beim wirklichen Begriff des absoluten Geistes, vielmehr nur bei der

Vorstellung von einem in's Unendliche ausgeweiteten endlichen Geist anlangen. Darum wird unser Denken sicherer von dem rein logisch-metaphysisch zu gewinnenden Begriff der Absolutheit des göttlichen Seins ausgehn. Dieser führt uns durch sich selbst auf das andere Moment, das reine Geist-sein, dass dieses und das Absolut-sein eins sind: das Absolut-sein das Moment der Formalbestimmung, das Geist-sein das Moment der Realbestimmung des in sich einheitlichen Begriffs absoluter Geist.

§ 700. a) Das **Absolut**-sein ist nicht abstracte Unendlichkeit, blosse Negation alles endlichen Seins — diess ist auch das Nichts —, sondern zugleich Position seiner selbst und in sich alles endlichen Seins. Absolut-sein ist: reines Insich- und Durchsichselbst-sein und in sich Grund-sein alles Seins ausser sich, — die *aseitas* Gottes in der Kirchenlehre (§ 398).

§ 701. Darum ist das Absolut-sein Gottes formal zu bestimmen als der contradictorische Gegensatz zum Formbegriff „endliches Da-sein," oder zur (nur denkend von allem Daseienden zu abstrahirenden und ebeu darum der Anschauung a priori gegebenen) Daseins-form der Welt, wie es iu diesem contradictorischen Gegensatz zugleich die Position des endlichen Daseins ist. Es ist diess das, was auch die Kirchenlehre mit den metaphysischen Attributen der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes aussagen will, aber, indem sie es vorstellungsmässig selbst wieder abstract sinnlich fasst, nur relativ, approximativ und negativ und darum in Widerspruch mit der wahren Absolutheit auszudrücken vermag (§ 620 ff.).

Das Sein der Welt ist kein absolutes Sein, sondern unendlicher Process endlichen, räumlich-zeitlichen Da-seins. Wie Raum und Zeit die beiden von einander unabtrennbaren Momente der Daseins-form der Welt, oder des Begriffs des endlichen Daseins sind: so sollen Ewigkeit und Allgegenwart Gottes gedacht werden als die beiden ebenfalls von einander unabtrennbaren Momente des Begriffs „absolutes Sein", also wie des reinen Gegensatzes zum Raum- und Zeitbegriff für das Insich-sein Gottes selbst, so der reinen Position des Raum- und Zeit-daseins der Welt ausser Gott.

1. **Ewigkeit** und **Allgegenwart** sind in der Kirchenlehre der Ausdruck für das Absolut-sein Gottes im Verhältniss zum Formalbegriff des endlichen Daseins. Ob diese Ausdrücke dafür geeignet sein mögen oder nicht: sie sind der religiösen Sprache und damit der Dogmatik gegeben; diese hat sie zu gebrauchen, und es handelt sich dabei nur darum, ihren Begriff genau zu bestimmen. Der Ausdruck **Ewigkeit** ist nun zwar der ganz geeignete für das, was er bezeichnen soll; denn jedem Bewusstsein schwebt bei demselben nichts anderes vor als der reine Gegensatz zum **Zeitbegriff**, wie unrein dann auch dieser Gegensatz mag gefasst werden. Hingegen der Ausdruck **Allgegenwart** hat nun einmal ohne Frage etwas Ungeschicktes an sich. Er will den Begriff bezeichnen, der zum Begriff des **Raumes** genau in demselben Verhältniss steht, wie die Ewigkeit zur Zeit; aber das Wort drückt diess nur nach dem einen Moment aus und zwar gerade nach dem, welches bei der reinen Fassung nicht das primäre sondern das secundäre ist, so dass das Wort unwillkürlich irreleitet und immer erst ausdrücklich corrigirt werden muss, wenn man seinen Begriff rein fassen will. Doch wie gesagt, der Ausdruck ist uns nun einmal für die Dogmatik gegeben und sie kann ihn durch keinen andern ersetzen, zumal er schliesslich allerdings gerade das, was an dem fraglichen Begriff von positivem religiösem Interesse ist, ausdrückt.

2. Bei der begrifflichen Bestimmung des Absolut-seins Gottes, also der Ewigkeit und Allgegenwart, haben wir das festzuhalten: um nicht bloss etwas Abstractes, Leeres, sondern um den concreten Begriff des realen wahren Absolutseins zu gewinnen, müssen wir ihn als den **contradictorischen Gegensatz** zum Begriff „**endlich-sein**" und darin zugleich als die **Position** der Endlichkeit fassen, d. h. indem wir das Absolut-sein in seinem Insich-sein denken, darin unmittelbar zugleich auch den Grund für das Sein des Endlichen, und zwar für sein **Da-sein** und für sein **Endlich-sein**, erkennen: nur so ist das Absolute wirklich als Absolutes gedacht. Die Theologen und Philosophen haben im ganzen sich noch zu wenig um diesen Punkt bemüht. Die Theologen begnügen sich in der Regel damit, den richtigen Satz aufzustellen, es sei so zu denken[1]; aber sie versuchen es zu wenig, den Nachweis zu leisten, wie es zu denken sei, ausser etwa in phantastischen theosophischen

[1] A. **Schweizer**, Glaubensl. S. 226, Anm., bemerkt gegen **Schleiermacher's** Definition der Ewigkeit (und Allgegenwart): „Genau genommen ist nicht Gottes Ewigkeit sondern die Allmacht als die Causalität der Welt mit ihrer Zeitform anzusehn; es ist nicht correct, die Ewigkeit als wirkende Ursache von irgend etwas zu fassen, auch nicht von der Zeit." Diess trifft zwar richtig **Schleiermacher's** Ausdrucksweise: allein ganz genau genommen muss man doch sagen: das Ewig- und Allgegenwärtigsein Gottes, als die Formalbestimmung seines Absolut-seins, muss als diess zugleich auch als die Position des Endlich-seins, also der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, also doch als der innere Grund des Zeit- und Raum-daseins gedacht werden. Das Causires selbst kann man schon als die Allmacht bezeichnen. Allein im Absoluten muss Form und Inhalt als absolut eins gedacht werden: nur als der ewige und allgegenwärtige ist Gott der allmächtige, und wie er diess als der Grund für Raum und Zeit ist, das muss im Formalbegriff seines Absolut-seins als Ewigkeit und Allgegenwart enthalten und darum auch für unser Denken erhältlich sein.

Kosmogonien, welche das Dunkle so anfhellen wie ein Feuerwerk die Nacht.[1]) Philosophen von Beruf dagegen lassen sich, seitdem die absolute Speculation sich überstürzt hat, theils durch die Scheu vor Theosophie, theils durch den an seinem Ort richtigen Satz, das endliche Denken des Menschen vermöge das Absolute nur zu postuliren und negativ zu bestimmen, zu sehr abhalten rein logisch nüchtern das Problem auf's neue an die Hand zu nehmen.

3. Die Welt ist nur als ein unendlicher Process räumlich-zeitlich endlichen Da-seins: diess allein ist ihr eigenes Sein, ihr Sein in sich selbst, ihr Sein im absoluten Sinn. Sie ist also nur da als das contradictorische Gegentheil ihres Seins: sie hat ihr Sein ausser sich qua Welt, d. h. den Seins-grund ihres Daseins in ihrem contradictorischen Gegentheil; diess macht den Grundcharakter ihrer Endlichkeit aus. Sie setzt das Sein, das die Position ihres eigenen Daseins als Welt ist, voraus; für unser von diesem letztern ausgehendes Denken geht daher der Gedanke jenes das Dasein der Welt setzenden Seins aus dem Denken ihres Daseins-begriffs auf. Wir gehn regressiv von der Welt aus und werden denkend auf ihren Grund zurückgeführt, der ihrem Dasein als sein Sein immanent ist. Diess für unser subjectives Denken zuletzt Resultirende ist aber also ansich das Erste, das Realprincip der Welt. Gerade dieses Realprincip der Welt finden wir nun, von der Erscheinungswelt, auch der geistigen Erscheinungswelt, rückwärts dringend, schliesslich auch in uns selbst als den Grund unsers subjectiven Denkens, überhaupt unsers subjectiven Geisteslebens. Indem wir auf dasselbe zurückgeführt, es rein, d. h. einfach so, wie es in uns das Sein in unserm Denken ist, erfassen, können wir von hier aus wieder progressiv — das macht das Wesen wahrer, denkender, nicht phantasirender Speculation aus — den Gedanken des absoluten Princips der Welt, das ihrem Dasein als sein Grund immanente Sein positiv, nicht bloss relativ, approximativ und negativ fassen. Das Approximative ist der Weg der Vorstellung, das Negative die Verstandescorrection desselben, das Denken aber seine wahre, positive Correctur.

4. Wir müssen daher vom Formalbegriff des endlichen Da-seins, der Seins-form der Welt, und seinen beiden uns unabtrennbar von einander gegebenen Momenten, Raum und Zeit, ausgehn. Kant ist auf seinem Weg der Erörterung unsers Erkenntnissvermögens richtig dazu gekommen, sie als unsre aprioristischen Anschauungsformen für die Erscheinungswelt zu bezeichnen. Wer aber von hier aus nicht ganz besonnen und nüchtern mit diesen Begriffen umgeht, der geräth — nicht ohne die Schuld von Kant's eigenem Vorgang — unversehens in eine bloss subjectiv idealistische Auffassung derselben, während sie — und zwar gerade als jenes — zugleich in gewissem Sinn das allerobjectivste von der Welt sind, nämlich die pure Form des objectiven Daseinsprocesses selbst, nicht eine für sich

[1]) Die gediegenste theologische Behandlung des Problems des Absolut-seins Gottes ist die Erörterung von Rothe, theol. Ethik (zweite Aufl.), § 18 ff. Zu dieser Gediegenheit gehört auch das, dass Rothe überall die Grenzlinie genau erkennen lässt, wo er das strenge Denken überschreitet und zum theosophischen Denken mit der Phantasie übergeht.

selbst wieder als ein Object existirende Form, in welcher das objective Dasein als ein anderes als sie selbst sich in's Neben- und Nacheinander ausbreitete. Sie sind vielmehr die reine, nur von unserm Denken von allem Daseienden zu abstrahirende, weil mit ihm als solchem gegebene Form des Daseins selbst, und darum die uns in unserm eigenen Dasein für unsern geistigen Subjectivirungsprocess des Daseienden a priori gegebene Anschauungsform. Und zwar sind sie näher die beiden constituirenden, von einander unabtrennbaren Momente des Formbegriffs endliches Dasein; sie sind daher nicht nur objectiv nicht ohne einander da, sondern auch für unser Denken gar nicht einzeln für sich, sondern nur miteinander vollständig in Gedanken zu fassen.[1])

5. Der Raum — für die Vorstellung nur zu beschreiben als die Form des Nebeneinander-daseins — ist das positive Moment des reinen Formbegriffs „endliches Dasein." Darum geht man nothwendig und unwillkürlich von ihm aus und kommt erst von da auf die Zeit. Was ein räumliches Dasein hat, das ist als diess positiv da. Darum ist der unmittelbare Correlatbegriff zum Formbegriff Raum der Realbegriff Materie. Der reine Begriff von Materie, von Materie pur als solcher, ist das räumlich Daseiende rein als solches. Die Vorstellung macht daraus eine pure Materie; diese existirt aber in Wirklichkeit gar nicht, sondern ist nur eine vom wirklich materiell Existirenden abstrahirte Vorstellung. Sie wäre pures Raum-dasein, d. h. räumlich Daseiendes und nichts dazu, nichts was so räumlich da wäre, nichts als das daseiende Raumdasein selbst. Diess ist aber nichts als die reine Form des Daseins von unserm Denken für sich fixirt, das aber nicht für sich existirt. Wirklich da ist immer etwas Bestimmtes, und au diesem macht der Begriff der Materie nur den Begriff des räumlich Daseienden aus, das, was für das Denken daran übrig bleibt als das rein nicht zu denkende, eben nur daseiende, sinnlich zu erfahrende Substrat des Wirklichen, welches immer aus Materie und dem besteht, was es zu der so bestimmten Materie, als das es wirklich ist, macht. Daher sind die Atome, mit denen die Atomisten als den einfachen Urbestandtheilen des Daseins handthieren, consequenter Weise nichts als die Hypostasirung des reinen Begriffs räumlichen Daseins. Nun also: was räumlich da ist, das ist als diess materiell: sein Raumdasein macht die Materialität an ihm aus. Aber pure Materie, die nichts als diess wäre, die nur da und sonst absolut nichts wäre, existirt nicht; sondern an dem, was wirklich räumlich existirt, macht das, dass es räumlich da ist, nur das eine Moment an ihm aus, dass es Materie ist. Dieses positive Moment am Begriff des endlichen Daseins schliesst nämlich unmittelbar das negative desselben in sich und damit für unser Denken auch auf: dass nämlich das Sein desselben, das den absoluten Grund seines realen endlichen Daseins ausmacht, vielmehr logisch ausserhalb seines positiv räumlichen Daseins ist, d. h. dass sein Sein nicht räumlich da ist, sondern einfach rein in sich, wodurch sich das räumliche Dasein unmittelbar als endliches, nicht durch sich selbst seiendes qualificirt. Das räumliche Dasein ist das materielle Dasein. Allein eben diess räumliche Dasein, das sein Sein nicht in sich selbst als räumlichem, d. h. nicht selbst räumlich in sich hat,

[1]) Vgl. Rothe a. a. O. § 57.

hat es doch in sich; sonst wäre es selbst nicht da. Denn nichts ist nur so einfach ohne einen Seinsgrund seines Daseins da. Diess ist der innere Widerspruch im Raumbegriff, der alles räumlich Daseiende von vornherein als endliches qualificirt und durch sich selbst dem diesen Widerspruch in ihm aufhebenden und darum in der Realität von ihm unabtrennbaren andern Moment am Begriff des endlichen Daseins, dem Zeitbegriff, ruft. Das Sein des endlichen Daseins, das in dessen positivem Da-sein als räumlichem nicht da ist und doch als Grund seinem Dasein immanent sein muss, ist negativ in ihm da, als der Zeitprocess des räumlich Daseienden. Die Zeit — welche für die Vorstellung nur zu beschreiben ist als die Form des Nacheinander-daseins — ist das negative Moment am reinen Formbegriff des endlichen Daseins. Sie ist die im Dasein selbst als Daseinsprocess sich vollziehende Negation des Daseienden und die Position d. h. der Vollzug seiner Endlichkeit. Das, dass das endliche Dasein ist, ein positives Moment an sich hat, in dem es gerade nur als Dasein ist und sein Sein ausser sich, diesem seinem Da-sein, hat, das ist sein räumliches Dasein; weil es aber sein Sein doch in sich haben muss als Grund seines Daseins, ist sein materielles Dasein kein ruhig einfach positives Sein, sondern ein zeitlicher Daseinsprocess, in welchem seine Endlichkeit, das Ausser-ihm-sein seines Seins sich an ihm selbst als die Negativität seines Daseins vollzieht. Am Begriff des endlichen Daseins ist das Räumlich-sein das positive, das Zeitlich-sein das negative Moment, in deren Einheit allein der Widerspruch, aus dem der Begriff eines endlich Daseienden besteht, dass es den Grund seines Seins in sich, aber ausser seinem Dasein hat, doch als eine daseiende Realität existirt. Der Widerspruch des Daseins ist nur da als der räumlich-zeitliche Daseinsprocess, in welchem das Daseiende positiv da ist: räumlich, wie sein Sein nicht da ist; in welchem daher unmittelbar doch zugleich auch sein Sein da ist und sein Dasein ausser sich negirt: zeitlich. Die beiden Begriffe von Raum und Zeit, jeder für sich für unser Denken ein Widerspruch, rufen daher in unserm Denken unmittelbar einer dem andern, um den aus ihnen hervorspringenden Widerspruch aufzuheben, so dass sie nur mit einander zur Ruhe des wirklichen Daseins kommen.

6. Allein diese Ruhe des Daseins ist vielmehr nur die absolute Unruhe des Daseinsprocesses; diese aber ruft für unser Denken sofort dem Begriff dessen, worin diese Unruhe den Grund ihres Sein, d. h. ihre Ruhe findet. Wie Raum und Zeit objectiv die von einander unabtrennbaren Momente des Daseins sind, und daher für unser Denken der Begriff des einen dem des andern ruft: so ruft ihre Einheit, in der sie allein da sind, der räumlich-zeitliche Process des endlichen Daseins, ebenso unmittelbar dem Begriff des Seins, das im Daseinsprocess Grund des Daseins, aber selbst nicht da, sondern dem Dasein nur immanent ist. Der Formalbegriff des endlichen Daseins führt uns durch sich selbst auf den Formalbegriff des Absolutseins. — Am Dasein ist das Raum-dasein das Moment des positiven Daseins als solchen, in dem sein Sein nicht positiv da ist, aber sich negativ an ihm selbst, in seinem Zeit-dasein, erweist. Dieses Sein im Dasein als Grund des Daseins, der in ihm nicht räumlich sondern nur zeitlich, aber im Zeit-dasein nur negativ, als die Negativität des Materiellen in seinem

Zeitprocess, da ist, — dieses Sein des Daseins ist nnn, als seiend, positiv in sich. Das reine In-sich-sein und Nicht-da-sein ist der Formbegriff des Absolut-seins. Sein positives Moment nun, das reale positive In-sich-sein, als was es allein der reale Grund des ja doch auch real Da-seienden ist, — diess macht den Begriff der Ewigkeit aus. Dieser ist am Formbegriff des Absolut-seins der contradictorische Gegensatz znm Zeitbegriff am Dasein, und das unmittelbar positive Moment an jenem, wie der Raum an diesem. Die Zeit ist das negative Dasein des Daseienden: die Ewigkeit ist das positive Sein-in-sich des Absolnten. Abor als diess ist es dem Dasein gegenüber zngleich negatives Sein-in-sich: Sein, das nicht da-ist, sondern nur ist. Diess ist nun das audere Moment am Formbegriff des Absolut-seins, das In-sich-sein als nicht positives Da-sein, d. h. als nicht räumliches Da-sein, wofür wir den Ausdruck Allgegenwart brauchen müssen, obgleich derselbe den Begriff gerade nach dem entgegengesetzten Moment an ihm von dem, auf das wir hier zuerst geführt worden sind, bezeichnet. Dieses negative Moment des Formbegriffs Absolnt-sein, das In-sich-sein als Nicht-räumlich-dasein ist nun der contradictorische Gegensatz zum Raumbegriff am Dasein, nnd das negative Moment an jenem, wie die Zeit an diesem. Der Raum ist das Dasoin, das nicht in sich ist: die Allgegenwart das Sein, das nicht da ist. Aber wie die Zeit das negative Dasein, die im Dasein sich vollziehende Negation des Daseins ist: so die Allgegenwart das Sein, das im Dasein, in welchem es nicht selbst da-ist, doch ist als sein Grund.

7. Es ist allerdings nicht genau, mit Schleiermacher die Ewigkeit als die zeitlose Ursächlichkeit des Zeitlichen und der Zeit, die Allgegenwart die raumlose des Räumlichen und des Raumes zu nennen: beides so neben einander her. Sondern eins ist vom andern unabtrennbar, ruft daher auch in unserm Denken dem andern und ist nicht ohne dasselbe auszudenken. Beide als eins, als die beiden Momente des Absolut-seins, sind sie wie das contradictorische Gegentheil so der Grund des Raum- und Zeit-daseins. Als positives Sein-in-sich, d. h. als ewiges, ist das absolute Sein der positive Grund des Daseins, das darum ebenfalls positiv für sich räumlich und materiell existirt, so, dass das Insich-sein des absoluten Seins zugleich wieder negatives In-sich-soin ist, Nicht-dasein. Allein indem das absolute Sein so dem Dasein gegenüber negativ in sich ist, und doch zugleich positiv in sich als dessen Grund: so ist es auch positiv im Dasein ausser ihm, d. h. als allgegenwärtiges; setzt aber zugleich dasselbe negativ ausser sich selbst als den negativen Zeitprocess dos Daseienden.

8. Der Formbegriff des positiven Ranm-daseins hat zum Correlat den Realbegriff der Materie. Was räumlich da ist, das ist als solches materiell. Der Formbegriff des positiven In-sich-seins, welches nicht da ist, aber im Dasein der Gruud seines zeitlich-räumlichen Daseinsprocesses ist, hat zum Correlat den Realbegriff Geist, den reinen Gegensatz zur Materie. Geist natürlich noch nicht im Sinn von „ein“ Geist, ein Ich, sondern von Substanz des Geistes, Geist-sein, das, was an „einem“ Geist, einem Ich, sein Geist-sein ausmacht. Dass man erst ein Ich einen Geist

nennt, führt zwar die Vorstellung unwillkürlich irre, dass sie sich überhaupt Geist doch wieder als ein, wenn auch nur abstract-sinnlich existirendes, aber eben doch nicht-Geist-seiendes, also abstract-materielles Ding vorstellt, dem sie dann erst als seinem Substrat das, was in Wahrheit die Substanz des Geist-seins ausmacht, als Eigenschaft beilegt. Gleichwohl hat es seinen guten Grund, erst das Ich einen wirklichen Geist zu nennen, indem erst als Ich das Geist-sein ein reales Für-sich-sein gegenüber dem Daseienden hat und nicht bloss das Sein im Dasein ist, wohl real als der reale Grund des endlichen Daseins, aber nur ihm immanent und nicht für sich.

§ 702. Als diess sind die Ewigkeit und die Allgegenwart Gottes das reine, unräumliche und unzeitliche In-sich-sein des absoluten Grundes der Welt, als das er in sich das Sein ihres Daseins ist, und als diess aus sich ihren räumlich-zeitlichen Daseinsprocess ausser sich setzt. Der ewige und allgegenwärtige Gott ist wie in seinem In-sich-sein der Welt, d. h. dem räumlich-zeitlichen Process des materiellen Daseins, transcendent, so als der *actus purus* der Position ihres Daseinsprocesses ihr immanent.

Und zwar ist näher das Moment des ewigen Seins Gottes als der contradictorische Gegensatz zum Zeit-dasein der Welt das positive, das Moment des allgegenwärtigen Seins Gottes als der contradictorische Gegensatz zum Raum-dasein der Welt das negative Moment in dem Transcendenz-verhältniss Gottes zur Welt; wie umgekehrt in dem Immanenz-verhältniss das allgegenwärtige Sein Gottes das positive und das ewige Sein das negative Moment ist.

1. Die Denkenden haben von je das Problem, Ewigkeit und Allgegenwart Gottes als sein Absolut-sein und damit als den reinen Gegensatz zum räumlich-zeitlich endlichen Dasein zu fassen, vor Augen gehabt; aber bei der für die Persönlichkeit Gottes ihnen vorschwebenden Analogie mit dem menschlichen Ich blieb das von diesem unabtrennbare Endliche, Räumlich-Zeitliche auch ihren Bestimmungen der Ewigkeit und Allgegenwart vorstellungsmässig anhaften. Sie befahlen dann nur mit tiefsinnig-widersinnigen Formeln diesen Widerspruch weg-vorzustellen, ohne dass sie ihn aber wirklich weg-dachten, d. h. die sinnliche Vorstellung in den reinen Gedanken des Absoluten aufhoben. Solche Formeln, einmal von einem tiefen Denker — besonders fruchtbar war hierin der tiefsinnige Augustin — erfunden, dienten dann für alle Folgezeit als beschwichtigende Zauberformeln in allen Nöthen und Verlegenheiten, welche die im Kern ungelösten Verstandeswidersprüche immer wieder neu bereiteten. Hieher gehört vorab die Formel „ewige Gegenwart“ für die Ewigkeit. Es soll mit ihr der reine Gegensatz zum Zeit-dasein ausgesagt werden; aber dieser wird damit unmittelbar selbst wieder in zeitlicher Form

ausgedrückt. Sie will das allem zeitlichen Wechsel gegenüber schlechthin in sich sich selbst gleiche Sein bezeichnen; thut es aber in einer Weise, die im gleichen Athemzug die Zeitform, die sie negiren will, vielmehr selbst verewigt, d. h. schlechthin fixirt und daher in jedem concreten Fall, der wirklichen Zeitlichkeit mit ihrem Vorher und Nachher gegenüber, unwillkürlich und unvermeidlich doch wieder die Ewigkeit in den verneinten Gegensatz des Vorher und Nachher hineinzieht.

2. Dahin gehört ferner das Verhältniss, in das die Allgegenwart zu den Formalbegriffen Transcendenz und Immanenz gesetzt wird. Man hat den richtigen Instinct, ein bloss transcendent gefasster Gott wäre ein deistischer, ein bloss immanent gefasster ein pantheistischer Gottesbegriff; der christliche, d. h. der aus dem christlichen Princip sich ergebende, theistische Gottesbegriff dagegen müsse beide Momente in sich vereinen: daher sei von Gott sowohl Transcendenz als Immanenz auszusagen. Meist wird aber darauf hin nur ein müssiges Spiel mit beiden Begriffen getrieben, bei dem es weder mit dem einen noch mit dem andern zu ganzem vollem Ernste kommt, sondern von dem einen zum andern übergesprungen wird. Diesem subjectiven Spiel der Vorstellung liegt aber die objective Dialektik der Sache selbst zu Grunde. Diese ist nur streng im Gedanken zu fassen, um dem blossen Spiel ein Ende zu machen und die ihm zu Grunde liegende Wahrheit rein zu gewinnen.

3. Vorab sind, wie Raum und Zeit als die beiden von einander unabtrennbaren Momente des endlichen Daseins, so auch Ewigkeit und Allgegenwart als die beiden constituirenden Momente des Absolut-seins immer unmittelbar mit einander im Auge zu behalten und mit einander auf das Transcendenz- und Immanenzverhältniss zu Raum und Zeit mit einander anzusehn. Wird diess streng durchgeführt, so scheidet sich sofort, was wahr und was unwahr in der schillernden Formel der Vorstellung zusammengefasst ist: Gott sei der Welt transcendent seinem Wesen und ihr immanent seinem Wirken nach. Schillernd unwahr ist die Formel, weil in Gott als reinem Geist, also *actus purus*, Wesen und Wirken eins sind. Allein etwas Wahres schwebt dabei doch vor. Um dieses rein auszuscheiden, muss man vorab das, was die Vorstellung ihrem Wesen nach unmittelbar verbindet und in einander mischt, so dass sie nicht bloss eins mit und in dem andern, sondern zugleich als das andre nimmt, unterscheiden: das Transcendenz- und Immanenzverhältniss im Element der Anschauung, in Raum und Zeit selbst, und diess Verhältniss rein begrifflich fixirt. Unter jenem Gesichtspunkt ist Gott der Welt weder transcendent noch immanent; unter dem zweiten sowohl transcendent als immanent. Beides ist nur streng durchzuführen, während die Vorstellung spielend von einem zum andern überspringt und beides unter einander mischt, weil in ihr Anschauung und Gedanke nicht aus einander treten.

4. Gott ist der Welt weder transcendent noch immanent — im Element der Anschauung, in Zeit und Raum, d. h. in der Form des sinnlichen, zeitlich-räumlichen Daseins. Das spricht die Vorstellung auch richtig aus: Gott sei auf sinnliche weltliche Weise weder in noch ausser der Welt. Aber in der Ausführung verfällt sie doch sofort wieder in sinnliche, d. h. zeitlich-

räumliche Anschauungen. Gott ist der Welt nicht transcendent in selbst wieder weltlicher Weise, d. h. er ist nicht ausser dem Raum-dasein der Welt für sich selbst irgendwo, und nicht irgendwann ausser dem Zeit-dasein der Welt. Alles Wo und alles Wann ist Moment des Raum- und Zeit-daseins der Welt. Es giebt kein Wo und giebt kein Wann ausser und vor Raum und Zeit; diese sind aber die Daseinsform der Welt: es giebt auch für Gott kein Wo und kein Wann ausser der Welt. Wer diess richtig einsieht, der tappt nun aber leicht zu und sagt: Gott ist also der Welt nicht transcendent, sondern immanent. Allein diess ist eben so wenig wahr: Gott ist auf selbst räumliche Weise so wenig in als ausser der Welt, auf zeitliche Weise so wenig in als vor und nach der Welt. — Allein, wenn er weder in noch ausser der Welt sein soll, — wo ist er denn? Eben nirgends: d. h. sein reines In-sich-sein ist der reine Gegensatz zu den sinnlichen Kategorien Raum und Zeit und darum in keinerlei, weder positiver noch negativer, selbst wieder sinnlicher Relation zu ihnen. Das ist das Wahre, was der Vorstellung dabei vorschwebt, wenn sie sagt, Gott sei seinem Wesen nach der Welt transcendent. Nur sagt sie, was sie Wahres damit meint, so, dass zugleich auch das Gegentheil darin liegt: Gott in seinem Für-sich-sein wird doch in abstract-sinnlicher Weise ausser der Welt vorgestellt.

5. Allein — und damit fällt die Vorstellung im Suchen nach dem Gleichgewicht sofort in's Gegentheil — Gottes Allgegenwart? seine ewige Gegenwart? Wenn auch seinem Wesen nach transcendent, so müsse er also doch seinem Wirken nach immanent gefasst werden. Wieder etwas Wahres, aber wieder schief, halb und schillernd ausgedrückt. Wie Gott der Welt nicht bloss transcendent, sondern weder transcendent noch immanent ist — diese Begriffe im Element der Anschauung des sinnlichen Daseins, auf weltliche Weise genommen —: so ist er der Welt nicht bloss immanent, sondern sowohl transcendent als immanent — diese Begriffe rein geistig gedacht. Das reine In-sich-sein Gottes ist dem sinnlichen, räumlich-zeitlichen Dasein der Welt transcendent, nämlich der reine logische Gegensatz zu demselben. Aber als das absolute Sein, das der Grund des endlichen Daseinsprocesses ist, ist es als dieser Grund ihm in jedem Moment immanent, indem kein Moment dieses Daseinsprocesses ohne den Grund ist, durch den er ist. Es ist diess das Wahre an dem, was die Vorstellung meint, wenn sie sagt: Gott sei der Welt mit seinem Wirken immanent. Sie drückt nur, was sie meint, so aus, dass zugleich das Gegentheil dessen, was sie Wahres damit meint, gesagt wird. Mit seinem Wirken, nicht mit seinem Sein sei Gott der Welt immanent: — aber gerade als Grund ihres Daseins ist er ihr immanent und dieses Grundsein der Welt ist sein Sein selbst, das nicht als ein anderes dahinter liegt.

6. Damit der Satz, Gott sei — das Verhältniss rein logisch gefasst — der Welt sowohl transcendent als immanent, nicht doch wieder zum blossen vorstellungsmässigen Spiel werde, muss man nur die beiden Momente des Absolutseins, Ewigkeit und Allgegenwart, bei diesem Doppelverhältniss im Auge behalten. Zugleich tritt damit denn auch die religiöse Bedeutung dieser beiden Attribute Gottes in's Licht. Im Transcendenz-verhältniss Gottes zur Welt, dass Gott nicht da-ist, drückt die Ewigkeit das positive Mo-

ment aus: dass Gott in sich ist, als das absolute, allerrealste, alle Realität in sich schliessende Sein, als das absolute Gegentheil des Nichts, das auch nicht da-ist. Die Allgegenwart dagegen drückt das negative Moment daran aus: dass er in diesem seinem In-sich-sein nicht da-ist. Die Ewigkeit ist der reine Gegensatz zum Zeit-dasein der Welt: die Ewigkeit ist die absolute Positivität Gottes, die Zeitlichkeit die Negativität der Welt. Umgekehrt ist die Allgegenwart das der Welt gegenüber negative Nicht-dasein Gottes, die Räumlichkeit dagegen, als ihr reiner Gegensatz, das positiv materielle Dasein der Welt.

7. Hingegen im Immanenz-verhältniss Gottes zur Welt, dass er als das absolute Sein das Sein im endlichen Daseinsprocess ist, bezeichnet umgekehrt die Allgegenwart das positive Moment, dass Gott als Grund des Daseinsprocesses in allem Dasein ist; die Ewigkeit hingegen das negative Moment, dass er als der alleinige absolute Seinsgrund in allem Dasein dieses zugleich in seinem Dasein negirt. Darum denkt man unwillkürlich die Allgegenwart mit dem Raum-, die Ewigkeit mit dem Zeit-dasein der Welt näher zusammen, obgleich auf beiden Seiten beide Momente unabtrennbar zusammengehören und nur in ihrer Einheit dort den Formbegriff des absoluten Seins und hier den des endlichen Daseins ausmachen. So erklärt sich auch, dass das religiöse Bewusstsein dasjenige Moment am Sein Gottes, das den reinen Gegensatz zum Raum bezeichnen soll, durch Allgegenwart mit einem Ausdruck bezeichnet, der nur das positive Moment daran unmittelbar ausdrückt; denn dem menschlichen Ich, das selbst im Element der Welt in Raum und Zeit lebt, ist in seiner Wechselbeziehung mit Gott natürlich in erster Linie darum zu thun, Gott in seiner positiven Beziehung zur Welt aufzufassen; und erst in zweiter Linie kommt es durch Reflexion, um Gott selbst nicht zu verweltlichen, darauf, auch das negative Verhältniss Gottes zum Weltdasein zu betonen. In erster Linie fasst das religiöse Bewusstsein Gott wie er positiv in allem Raum ist, und dann erst, wie er aber nicht selbst räumlich in demselben da sei. Darum nennt es ihn allgegenwärtig, was unmittelbar nur das erstere sagt, und wobei man das zweite dann erst als Correctur und Ergänzung hinzufügt. Und so denkt bei der Ewigkeit Gottes das religiöse Bewusstsein unwillkürlich zunächst an das negative Verhältniss Gottes zur Welt, dass er ihrer Vergänglichkeit gegenüber der in sich Unvergängliche und der Grund ihres Entstehens und Vergehens sei. Diess führt dann aber das religiöse Bewusstsein sofort auf das positive Transcendenzverhältniss, dass Gott in sich der rein sich selbst gleiche absolute Grund alles Daseins ausser ihm sei, was wir als das erste Moment im Begriff der Ewigkeit gefunden haben.

§ 703. In der Formalbestimmung des Gottesbegriffs, im Absolut-sein als dem reinen, dem räumlich-zeitlichen Daseinsprocess der Welt gegenüber ewigen und allgegenwärtigen In-sich-sein des absoluten Grundes der Welt, hat sich nun aber zugleich auch die Realbestimmung desselben als reines **Geist**-sein herausgestellt.

1. Der Formalbegriff endliches Dasein hat zum unmittelbaren Correlat als Realbegriff, als das, was sein Sein nur in dieser Form hat, den Begriff der Materie. Positiv räumlich da-sein und Materie-sein ist identisch; die Negativität des Daseins als solchen, dass es da und nicht rein in sich ist, also nicht *causa sui* sondern endliches Sein, das ist am Materiellen als sein Zeit-process da. So hat der Formalbegriff absolutes Sein, reines In-sich- und Nicht-da-sein, zum unmittelbaren Correlat als Realbegriff, als das, was sein Sein nur in dieser Form hat, den Begriff des Geistes. Positiv in sich und nicht da-sein und Geist-sein ist identisch. Das macht den Formalbegriff, die Subsistenz des Geist-seins aus. Ein *ens*, welches Geist und zugleich da-ist, oder als daseiend vorgestellt wird, ist nicht reiner Geist, Sein und Wesen als *actus purus* eins; sondern es ist ein Da-seiendes oder als da-seiend Vorgestelltes, dem das Geist-sein, das, wodurch es erst „ein" Geist ist, erst als etwas Anderes inhärirt. In Wirklichkeit ist diess der existirende endliche Geist, das concrete Ich des Menschen auf der Basis der sinnlich daseienden Leiblichkeit; als blosse Vorstellung ist es der Geist des Menschen als ein auch abgesehn vom leiblichen Dasein für sich subsistirendes *ens* vorgestellt, und Gott, wenn er als irgendwo daseiender *Spiritus purus* vorgestellt und nicht als reines Geist-sein und damit als das absolute Sein gedacht wird.

2. Es wäre seltsam und wunderbar, wenn es nicht wieder psychologisch ganz natürlich wäre, wie es mit der Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes von seinem Wesen als Geist, von der Substanz des Geist-seins, bestellt ist. Der Geist ist uns das nächste in der Welt: das Geist-sein ist das Element unsers eigenen Seins. Wir suchen uns nun aber eine Vorstellung vom Geiste zu machen, — und das vermögen wir nicht; wir vermögen nur naiv sinnliche Vorstellungen als unangemessen zu erkennen; wir läutern sie, streifen das Sinnliche ab, bis wir zuletzt dahin gelangen, den Geist für ein seinem Wesen nach uns absolut unzugängliches unerkennbares *ens* zu erklären. Von hier ist dann nur noch ein Schritt bis dahin, die Existenz dieses *ens* zu bezweifeln und endlich geradezu aufzugeben: — und auf dieser ganzen Irrfahrt im vergeblichen Suchen nach dem Geiste sind und bethätigen wir uns unmittelbar selbst als das, was wir suchen. Der Geist findet sich nur darum nicht, weil und so lang er sich ausser sich selbst sucht. Wir können uns keine Vorstellung vom Geist machen. Ganz natürlich: der Geist ist nichts, das vorzustellen wäre. Das Wesen des Geistes, als des reinen Gegensatzes zur Materie, ist das reine Sein, das in sich ist, aber nicht da ist. Ihn sich vorstellen wollen heisst ihn als das, was er nicht ist, als Nicht-geist fassen wollen. Dass aber dieses Sein, das schlechterdings nicht da-ist, darum nicht nicht-ist, sondern im Gegentheil in seinem In-sich-sein nichts als der *actus purus* des Seins und Lebens selbst, dafür sind wir uns in uns selbst das unmittelbarste Selbstzeugniss, wenn wir nur die Substanz des Geist-seins in dem erfassen, was wir selbst als Geist wirklich sind, und nicht als ein anderes unbekanntes x hinter dem suchen, was wir wirklich sind. — Die Substanz des Geistes ist das reine Sein, das in-sich ist, aber nicht da ist: Geist ist der Realbegriff, der das Correlat zum Formalbegriff des reinen absoluten Seins bildet, wie Materie als Realbegriff das Correlat zum Formalbegriff des endlichen Daseins ist.

§ 704. Beide Momente des Gottesbegriffs, die Formalbestimmung des Absolut-seins als ewiges und allgegenwärtiges Sein, und die Realbestimmung des reinen Geist-seins, ergeben nun in ihrer Einheit gefasst als den Begriff, der das Wesen Gottes einheitlich ausspricht, den Begriff des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist nicht „ein" Geist, ein *ens*, das ausser seiner Qualität, Geist zu sein, welche es mit andern ebenfalls geistigen Wesen theilte, wie diese noch etwas anderes, also ein Nicht-Geist-sein, an ihm selbst hätte, wodurch sie sich von einander unterschieden. Sondern, weil die Substanz des Geist-seins das reine In-sich-sein ist als der contradictorische Gegensatz zum räumlich-zeitlichen materiellen endlichen Dasein, so sind reiner Geist und absoluter Geist unmittelbar identisch. Es ist nur ein reiner Geist, der nichts als Geist ist, bei dem Wesen als Geist und Subsistenz als Geist unmittelbar eins sind als der *actus purus* des reinen In-sich-seins. Dieser reine Geist ist der ewige und allgegenwärtige Grund des Daseinsprocesses der Welt in dem materiellen Ausser-ihm-sein in Raum und Zeit: der absolute Geist.

§ 705. Was in diesem Begriff „absoluter Geist" nun aber für positive Aussagen über Gott enthalten und gegeben seien, das ist allerdings von der Erfahrung, nämlich vom menschlichen Geist, ausgehend zu gewinnen: jedoch nicht so, dass vorstellungsmässig bloss der menschliche Geist in seinem aus der psychologischen Erfahrung abstrahirten endlichen Wesen *via eminentiæ* in infinitum erweitert, und der auf diesem Weg immer noch bleibende endliche Rest *via negationis* auch noch einfach verneint, damit aber in Wahrheit alles *via eminentiæ* ausgesagte Positive doch wieder zur Uneigentlichkeit aufgehoben wird. Sondern: vorab ist auf dem Weg rationeller Analyse der psychologischen Erfahrung zu suchen und zu fixiren, was am Menschen sein Geist-sein in der Unterscheidung von dem andern Moment des Nicht-Geist-seins an ihm, durch das er endlicher Geist ist, ausmacht. Dadurch erst tritt klar auseinander, 1) worin das Wesen des Geist-seins überhaupt, und 2) worin die Endlichkeit des menschlichen Geist-seins besteht. Jenes ist nun vorab als positive Bestimmung auch des Geist-seins Gottes festzuhalten. Als der reine Geist ist Gott aber

der absolute Geist. Was sich also als der reine Gegensatz zur Endlichkeit des menschlichen Geist-seins ergiebt, welche nur darauf beruht, dass der Mensch nicht rein Geist ist, das stellt sich eben damit als die positive Bestimmung des absoluten Geist-seins Gottes heraus.

§ 706. Das Geist-sein des Menschen besteht in dem *actus purus*, in welchem die Seele, das geistige Princip seines individuellen räumlich-zeitlichen Lebensprocesses, zum Für-sich-sein kommt und darin sich der Aussenwelt und seiner eigenen sinnlichen Existenzbasis gegenüber als Ich, als wirklicher Geist, als für-sich-seiendes In-sich-sein verwirklicht.

Dieser Process hat drei Momente, die in ihrer Einheit das Geist-sein des Menschen ausmachen: die Subjectivirung der für das Ich vorhandenen Objectivität; die Objectivirung seiner Subjectivität, und das für sich seiende In-sich-sein als Subject-Object in jedem Moment dieser zwei Processe oder Acte (Processe nach ihrer objectiven, Acte nach ihrer subjectiven Seite), — was vom populären, vorstellungsmässigen Bewusstsein als die Functionen der drei Grundvermögen der Seele, Denk-, Willens- und Gefühlsvermögen, beschrieben wird.

Die allseitige Begründung des Gesagten könnte natürlich nur eine vollständig durchgeführte Psychologie geben. Diess ist aber glücklicher Weise hier nicht nöthig. Wenn die Vorstellung hinter dem, was als das Erfahrungsobject der Psychologie vorliegt, hinter dem wirklichen Geistesleben, den Geist selbst, das Subject all dieser Thätigkeiten, als ein besonders für sich daseiendes, subsistirendes *ens* glaubt festhalten zu sollen, um ihn als wirklich real seiend zu fassen und ihn nicht sich materialistisch verflüchtigen zu lassen: so können wir an diesem Ort diess vor der Hand noch unerörtert lassen. Je schärfer das vorstellende Denken das „eigentliche" Wesen des Geistes hinter seiner psychologischen Bethätigung sucht und von dieser, dem wirklichen Geistesleben, unterscheidet, desto mehr muss sie ihn für ein absolut unbekanntes x erklären. Nun suchen wir aber ja hier von dem uns empirisch bekannten menschlichen Geistesleben aus Bestimmungen über das Geist-sein Gottes zu finden: da werden wir jedenfalls von der unserm Erkennen zugewandten Seite des Geisteslebens ausgehn müssen und nicht von dem für absolut unbekannt erklärten x dahinter. Dieses letztere würde nur dazu führen, hinter dem absoluten Geistesleben Gottes ihn selbst ebenfalls noch als ein solches x zu postuliren. Das mag die Vorstellung vor der Hand noch thun; aber sie hat daran wunderwenig: jedenfalls gar keinen Inhalt, sondern nur für ihre Anschauung einen vorläufigen Anhaltspunkt, an dem sie nachher

allfälligen Inhalt befestigen kann. Diesen Inhalt selbst aber gewinnt sie jedenfalls nur von dem wirklichen Geistesleben des Menschen aus. Mehr verlangen wir aber hier nicht, als dass man, um zu positiven Bestimmungen des Geistseins Gottes zu gelangen, nur von einer logisch exacten Auffassung des wirklichen Geisteslebens des Menschen ausgehe. Alle weitern Vorstellungen über das Wesen des Geistes dahinter mögen vorbehalten bleiben. Wie es sich mit denselben verhalte, wird sich jedenfalls am sichersten an seinem Ort herausstellen, wenn wir vor der Hand den nüchternen Gang der exact logischen Auffassung des empirisch Gegebenen einschlagen.

§ 707. Im einheitlichen Wesen dieser drei Processe als der Momente Eines *actus purus* besteht das Wesen, die Substanz des Geist-seins: diess ist der Geist. Darin besteht also auch das Wesen des Geist-seins Gottes. Diess ist das Reale, nicht bloss Bildliche und Uneigentliche, an den sogenannten psychologischen Attributen Gottes.

§ 708. Die Endlichkeit nun des menschlichen Geist-seins beruht darauf, dass das menschliche Ich, das Subject des Geist-seins, zuerst nur potentiell Geist ist, als innere Einheit (geistiges Princip) eines räumlich-zeitlichen, materiell organischen Lebensprocesses, d. h. als Seele eines organischen Leibes, und dass es erst auf der Basis dieser Naturvoraussetzung an ihm selbst in dem *actus purus*, der das Geist-sein ausmacht, der aber eben desswegen an ihm zugleich ein objectiv in ihm vorgehender Process ist, zum Für-sich-sein als wirklicher Geist kommt. —

Die Endlichkeit des menschlichen Geistseins besteht folglich darin: 1) dass überhaupt die Subsistenz des menschlichen Ich als Geist den Existenzprocess seines sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseins voraussetzt, dem es erst potentiell als Geist immanent ist; 2) dass der *actus purus* seines Geist-werdens in jedem Moment an die endliche Vermittlung seines sinnlichen Organismus gebunden ist, und 3) dass desshalb dieser *actus purus* nach Form und Inhalt in jedem Moment durch den endlichen Standort des Ich im Weltprocess, wo in Raum und Zeit es lebt, bedingt ist.

§ 709. Die Absolutheit des Geist-seins Gottes besteht daher, als der reine Gegensatz zur Endlichkeit des menschlichen, darin, dass der *actus purus* seines für-sich-seienden In-sich-seins die raum- und zeitlose absolute Voraussetzung, d. h. der ewige und allgegen-

wärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Process des endlichen Welt-daseins ist, welcher letztere seinerseits die Voraussetzung für den *actus purus* des eben dadurch endlichen, in Raum und Zeit lebenden creatürlichen Geistes bildet.

§ **710.** Aus diesem diametral entgegengesetzten Verhältniss des absoluten und des endlichen Geistes zum materiellen Weltprocess — als der vom absoluten Geist gesetzten Naturvoraussetzung für den endlichen Geist — sind nun die Bestimmungen der einzelnen Momente des Geist-seins Gottes zu gewinnen in ihrem Verhältniss der Wesensgleichheit und des Formgegensatzes zu den entsprechenden des menschlichen Geist-seins. Nicht aber sind diese letztern in ihrer specifisch menschlichen, also essentiell endlichen Form nur vag in's Unendliche zu erweitern, wie gemeinhin vom vorstellenden Denken geschicht.

§ **711.** Bereits in der Darstellung der Kirchenlehre ist angegeben (§ 403), welchen Gang die Erörterung der sog. psychologischen Eigenschaften Gottes allein sachgemäss zu gehn habe, im Gegensatz zu einer genetischen Darstellung des Processes der menschlichen Geistesthätigkeiten: dass sie nämlich von demjenigen Moment des göttlichen Geist-seins, das dem Gefühl oder zuständlichen Selbstbewusstsein des menschlichen entspricht, auszugehn und von da erst zu dem, welches dem Willen, und endlich zu dem, welches dem objectiven Bewusstsein des menschlichen Geistes entspricht, fortzuschreiten hat.

§ **712.** a) Essentiell derselbe Geistesprocess, der im endlichen menschlichen Geistesleben das Wesen des Gefühls oder des unmittelbaren zuständlichen Selbstbewusstseins ausmacht, ist im *actus purus* des absoluten Geistes sein reines, für sich seiendes Insich-sein, das ewig und allgegenwärtig den Inhalt des Raum- und Zeitprocesses der Welt wie als sein eigenes raum- und zeitloses Wesen in sich hat, so zum Weltprocess in Zeit und Raum ausser sich zu setzen durch sich selbst bestimmt wird und damit diesem Weltprocess ausser ihm als sein absoluter Grund in allen seinen endlichen Momenten immanent ist: — was die Kirchenlehre mit der Selbstgenügsamkeit und Seligkeit Gottes einer- und mit seiner Güte und Liebe andrerseits richtig meint (§ 405) und nur

vorstellungsmässig nach menschlicher Analogie und darum inadäquat und in sich widersprechend fasst (§ 625). Und zwar bezeichnet speciell die Selbstgenügsamkeit das reine In-sich-sein, die Seligkeit das reine Für-sich-sein, Güte und Liebe das Durch-sich-selbstbestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprocesses und das diesem als sein Grund Immanent-sein des absoluten Gottes.

1. Hier fällt alles Pathologische, in welchem allein die Verendlichung Gottes und der Widerspruch zwischen dem sich absolut selbst genügenden und dem liebend sich aufschliessenden Gott beruhte, hinweg, und es bleibt nur die logische Grundbestimmung desselben *actus purus*, der im endlichen Geist das in den Gegensätzen des endlichen Daseins sich bewegende und davon bestimmte Gefühlsleben ausmacht. Im absoluten Geist, der neben dem *actus purus* seines In-sich-seins nicht auch noch an sich selbst ein Dasein hat wie der endliche Geist, was diesen anderm Dasein gegenüber abgränzt und im Gegensatz zu demselben fixirt und daher sein zuständliches Selbstbewusstsein in diesen Gegensatz hineinzieht, liegen vielmehr die Bestimmungen, dass er in seinem absoluten Sein rein in-sich und für-sich ist, und dass er der Grund alles Daseins und als diess diesem immanent ist, unmittelbar in einander. Der wohlgemeinte Eifer, Gott als recht absolut zu fassen, indem man die Weltschöpfung für etwas ihm nicht Essentielles erklärt, stellt sich damit freilich als eine recht thörichte Verendlichung Gottes heraus.

2. Aber wenn somit zugestanden wird, dass von „Gefühl" Gottes nur geredet werden dürfe, indem zugleich alles Pathologische davon weggedacht und nur das logisch Gleiche festgehalten werde, — wo bleibt dann das Herz Gottes? sein heiliger Eifer? seine erbarmende, väterliche Liebe? wird damit nicht doch Gott aus einem lebendigen Geist in ein todtes Gesetz verwandelt? Auf diese Fragen haben wir hier nur so viel zu antworten: wenn nur der substanzielle Inhalt des heiligen Eifers, der väterlichen Liebe Gottes bleibt (was sich im Verlauf ergeben muss), — so wehrt sich das menschliche Gemüth nicht für Gott, sondern nur für sich selbst und sein subjectives Bedürfniss eines menschlichen Gottesbildes, wenn es sich nicht anders als mit einem menschenähnlichen Herzen Gottes zufrieden geben mag. Diesem subjectiven Bedürfniss schafft aber von selbst die Natur des menschlichen Geistes Befriedigung, und die streng denkende Auffassung tritt diesem Bedürfniss nicht entgegen, sondern klärt es nur über sich selbst auf.

§ **713.** b) Essentiell derselbe Geistesprocess, der im endlichen menschlichen Geistesleben das Wesen des Willens ausmacht, ist im *actus purus* des absoluten Geistes das ewige und allgegenwärtige Aus-sich- und Ausser-sich-setzen (Objectiviren) des unendlichen Daseins-processes der Welt, dem sein absolutes raum- und zeitloses Sein in jedem Moment des endlichen Daseins ausser ihm als der Grund dieses Daseins immanent ist. —

In Beziehung auf die objective Naturwelt ist diess das, was die Kirchenlehre mit der Allmacht beschreibt (§ 407) und nur vorstellungsmässig nach unendlich erweiterter Analogie des endlichen menschlichen Willens inadäquat und in sich widerspruchsvoll fasst (§ 626). —

In Beziehung auf die ethische Welt des aus dem Natur-dasein zum freien Für-sich-sein kommenden endlichen Geistes ist es das, was — nach seinen verschiedenen Momenten — von der Kirchenlehre als die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade nur vorstellungsmässig und darum in sich widerspruchsvoll beschrieben wird (§ 408. 629. 630). Die Heiligkeit ist das dem endlichen Geist Immanent-setzen des Geist-seins zur ethischen Norm; die Gerechtigkeit das Setzen der Einheit von physischer und moralischer Weltordnung als objectiver Macht über die subjective formale Freiheit oder Willkür des endlichen Geistes; die Gnade das Sich-aufschliessen des absoluten d. h. rein geistigen Seins im endlichen Geiste selbst.

Ueber das Formale, dass im absoluten Geist diess derselbe *actus purus* ist, der im endlichen Geiste den Willen ausmacht, — jener absolut als Grund alles objectiven Daseins, dieser auf Grund eines solchen, ihm gegenüber und darum endlich, — ist hier weiter nichts zu sagen. Die einzelnen Momente, die als Allmacht, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade alle Momente des Weltprocesses als Willensinhalt des absoluten Geistes bezeichnen, werden nachher näher zu betrachten sein.

§ 714. c) Essentiell derselbe Geistesprocess, der im endlichen menschlichen Geistesleben das Wesen des gegenständlichen Bewusstseins ausmacht, ist im *actus purus* des absoluten Geistes einerseits das Immanent-sein seines raum- und zeitlosen absoluten In-sich-seins in allen endlichen Momenten des natürlichen Daseinsprocesses der Welt als ihr absolutes Princip, also wie als ihr Grund so als ihr Zweck, womit zugleich andrerseits auch alles Daseiende in jedem Moment seines endlichen Daseins-processes in das ewige und allgegenwärtige In-sich-sein Gottes reflectirt, d. h. subjectivirtes Object des absoluten Geistes ist. — Das erstere ist das, was von der Kirchenlehre als die Allweisheit, das letztere das, was von ihr als die Allwissenheit Gottes nur vorstellungsmässig nach

unendlich erweiterter menschlicher Analogie inadäquat und darum in sich widerspruchsvoll beschrieben wird (§ 409. 410. — 627. 628).

1. Darin, dass Geist Grund des Weltprocesses ist, liegt unmittelbar, dass er auch Zweck desselben ist, d. h. dass der Process des endlichen Weltdaseins nur äusserlich realisirt, was im absoluten Sein, als In-sich-sein, schon rein geistig, als Gedanke, enthalten ist. Wir kommen hier progressiv vom Begriff des geistigen Grundes auf den des Zwecks, der Teleologie in der Weltordnung, wie wir früher von der empirisch vorliegenden teleologischen, zweckerfüllenden Weltordnung aus regressiv zum Postulat des Weltgrundes als eines vernünftigen geistigen Princips gekommen sind (§ 636), das als Grund schon den Zweck in sich trägt, welchen der Daseinsprocess, dem er als Grund immanent ist, realisirt.

2. Hierin liegt zugleich — was beim Begriff der Vorsehung höchst wichtig ist recht zu verwerthen —, dass der Endzweck des Weltprocesses da liegt, wo der Urgrund desselben, im Geist-sein: und zwar als Zweck des Weltprocesses in demjenigen Geist-sein, das ihn zu seiner Voraussetzung und zur Vermittlung hat, in dem des endlichen Geistes; wie der Grund in demjenigen Geist-sein liegt, das absolut dem Weltprocess voraus geht, d. h. principiell ihm zu Grunde liegt, im absoluten Geist.

3. Dass — populär geredet — alles, was durch Gottes Willen ist, Gott auch ebenso vollständig durchsichtig sei, d. h. was aus seinem In-sich-sein ausser ihn gesetzt, ebenso auch in jedem Moment in dasselbe reflectirt sei, das ist selbstverständlich. Diess ist aber das gesammte Gebiet der Naturwelt. Allein religiös bedeutsam ist die Allwissenheit erst, wenn sie auf das Thun des endlichen Geistes bezogen wird. Dieses aber fällt gerade nicht unmittelbar unter jenes Gebiet; denn das Thun, d. h. die innere Selbstbestimmung des endlichen Geistes ist nicht bloss ein durch endliche Naturursächlichkeiten vermitteltes Wirken des absoluten Grundes durch das bloss als mathematischer Sammelpunkt derselben gefasste Ich hindurch, wie ein abstracter Determinismus es glaubt auffassen zu müssen: sondern das Thun des endlichen Geistes ist seine eigene Selbstbestimmung, das Ich selbst das reale Subject seiner Acte. Gleichwohl ist allerdings auch jeder *actus purus* des endlichen Geistes in jedem Moment reflectirt in das reine In-sich-sein des absoluten Geistes, d. h. ist von Gott gewusst, weil der endliche Geist, wenn er schon auf der Basis des Weltprocesses ausser Gott da ist und darum auch mit seinem In-sich-sein als Geist ein reales Für-sich-sein Gott gegenüber hat, gleichwohl mit seinem Wesen als Geist auf Basis und unter den Bedingungen der Natur dem absoluten Geist, als dem in sich einheitlichen Princip der Natur und des Geistes, in keinem Moment seiner Bethätigung als undurchsichtiges, nicht von seinem absoluten Geist-sein mit umfasstes Object gegenübersteht.

§ 715. Der Streit über die Persönlichkeit Gottes ist innerhalb des theistischen Gottesbegriffs, d. h. desjenigen Gottesbegriffs, der die beiden essentiellen Momente der Gottesidee, die

Absolutheit und das Geist-sein, gleich sehr in sich begreifen und zur Einheit des Begriffs absoluter Geist zusammenfassen will, in sofern nur ein Wortstreit, als, wer sie innerhalb dieses Begriffs behauptet, damit nur das wirkliche Geist-sein Gottes glaubt festhalten zu sollen, aber ohne Gott damit verendlichen zu wollen; während, wer sie verneint, damit nur eine vom Menschen abstrahirte nothwendig endliche Bestimmtheit als eine mit Gottes Absolutheit unverträgliche Vorstellung glaubt verneinen zu sollen, aber ohne damit das wirkliche Geist-sein Gottes verneinen zu wollen.

§ 716. Dieser Streit muss aber für die Verneinung entschieden werden; denn der Begriff der Persönlichkeit kann nicht vom endlichen Geiste so abgenommen werden, dass dabei zugleich vom Moment der Endlichkeit abstrahirt würde. Die Persönlichkeit ist vielmehr die specifische Subsistenzform des menschlichen Geistes als endlichen, an welcher die endlich sinnliche Subsistenzbasis sowohl für die Form als für den Inhalt der Persönlichkeit ein constitutives Moment bildet, — was auch diejenigen, welche den Begriff Persönlichkeit mit dem Begriff Geist glauben vollständig identificiren zu dürfen und darum wie diesen von der Endlichkeit befreit denken zu können, unwillkürlich immer selbst am deutlichsten durch die Consequenzen beweisen, die sie sofort aus der festgehaltenen Persönlichkeit Gottes einem wirklich oder vermeintlich pantheistischen Gottesbegriff gegenüber ziehn.

Die Behauptung der Persönlichkeit Gottes ist daher nur das Schibboleth des noch vorstellungsmässigen Theismus. Vom strengen Denken aber ist diese Vorstellung in den reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes aufzuheben, der nicht zu seiner Voraussetzung an ihm selbst endliches Dasein hat, sondern der in seinem In-sich-sein selbst die absolute Voraussetzung für die Totalität alles endlichen Daseins ist.

1. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist eine der brennenden theologischen Fragen. Für alle, welche die positiven Dogmen der Kirchenlehre bereits dem Läuterungsprocess der Wissenschaft überlassen haben, ist es neben der Unsterblichkeit die Cardinalfrage, durch deren möglichst laute Bejahung sie sich von vornherein doch noch als „gläubige“ Theologen auszuweisen sich beeilen. So bezeichnet Schenkel „die in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als die absolute Persönlichkeit“

gleich als die „erste dogmatische Voraussetzung.“ [1]) Vorausgesetzt wird dabei allerdings, dass Persönlichkeit identisch mit Geist, die dem Geist wesentlich eignende „Erscheinungsform“ sei, also auch absolute Persönlichkeit identisch mit absolutem Geist. In diesem Sinn haben auch wir allerdings Schenkel's erste dogmatische Voraussetzung — zwar nicht ebenfalls „vorausgesetzt,“ aber als erstes Resultat der Analyse der empirischen psychologischen Thatsache der Religion gefunden, dass Gott als Geist, als absoluter Geist, nicht bloss die subjective sondern auch die objective Voraussetzung der Religion sei (§ 11 ff.). Dagegen haben wir uns wohl gehütet, von vornberein die beiden Begriffe Geist und Persönlichkeit zu identificiren. Es ist uns nämlich zuerst die allgemeine Thatsache entgegengetreten, dass nicht bloss das populäre religiöse Bewusstsein, sondern auch die wissenschaftliche Reflexion den Begriff der Persönlichkeit für Gott nicht nur überhaupt vom Menschen abgenommen und nach der Analogie der menschlichen Persönlichkeit sich gebildet hat, sondern dass sie sich dabei von der Endlichkeit der menschlichen Persönlichkeit nicht hat losmachen können, wenn sie dieselbe auch *via eminentiæ* in infinitum ausweitet. Wir waren daher zuerst im Fall, in der Verstandeskritik des kirchlichen Gottesbegriffs das Moment der Persönlichkeit zu verneinen, so oft es mit dem der Absolutheit in Conflict gerieth (§ 618 ff.), und diess haben wir auf jedem Punkte gefunden. Ausdrücklich haben wir bei jener Verneinung immer nur eine nach Analogie der menschlichen vorgestellte endliche, bloss in infinitum ausgeweitete Persönlichkeit verneint, ohne damit der Frage vorgreifen zu wollen, ob es überhaupt möglich sei, vom Begriff der Persönlichkeit das Moment der Endlichkeit abzustreifen; ob diese Kategorie daher für den Begriff des absoluten Geistes wirklich zulässig und zutreffend sei oder nicht: wir haben bis jetzt nur die notorisch das Wesen Gottes als des absoluten Geistes wieder verendlichende, von der Analogie des menschlichen endlichen Geistes hergenommene, wenn auch in infinitum erweiterte und damit verdünnte Vorstellung der Persönlichkeit Gottes verneint. Jetzt erst, nachdem wir den Begriff des absoluten Geistes allseitig in seinen Inhalt auseinander gelegt haben, kehren wir zu jener Frage zurück: eignet sich überhaupt der Begriff der Persönlichkeit für Gott? mit andern Worten: lässt sich das Moment der Endlichkeit wirklich von demselben ablösen, so dass absolute Persönlichkeit gleichbedeutend ist mit absolutem Geist? oder ist diess nicht eine contradictio in adjecto?

2. Damit ist die vermeintliche Cardinalfrage auf der von uns gewonnenen Basis zum blossen Wortstreit geworden: eignet sich das Wort Persönlichkeit zur Bezeichnung des absoluten Geistes oder nicht? Dieser Streit muss sich darnach entscheiden: gehört das Moment der Endlichkeit essentiell zum Begriff der Persönlichkeit? oder ist dieser Begriff ganz identisch mit dem Begriff Geist, so dass man ebenso in strengem Sinn, wie von endlichem und von absolutem Geist, so auch von endlicher und von absoluter Persönlichkeit reden kann, indem der Begriff Persönlichkeit, wie der Begriff Geist, diesen Gegensatz innerhalb seiner selbst zulässt? Unsere Basis, die wir nicht verlassen, ist der gewonnene Begriff des absoluten Geistes. Auf dieser

[1]) chr. Dogm. I, Lehrstück 1.

Basis aber ist der Streit nur noch ein Wortstreit, indem bei der **Verneinung** wie bei der **Bejahung** die im vorigen § kurz bezeichneten gleichen Interessen der **Absolutheit** Gottes auf der einen und seines **realen Geistseins** auf der andern Seite wollen gewahrt werden, nur mit dem Unterschied, dass der Ausgang je vom einen oder vom andern Moment aus genommen wird. Was hinter der von uns gewonnenen Basis des Begriffs absoluter Geist liegt, bleibt als schon abgethan von unserer gegenwärtigen Streitfrage ausgeschlossen. So auf der einen Seite jeder offenkundig **deistische** Gottesbegriff, der nachweisbar die Absolutheit Gottes preisgiebt; auf der andern Seite jeder offenkundig **pantheistische** Gottesbegriff, der Gott nicht wirklich als Geist fasst. Diese Stichwörter kommen uns nur noch in Betracht, in sofern auf der gemeinsam eingenommenen Basis die, welche den Begriff der Persönlichkeit für Gott festhalten, den Gegnern Schuld geben, dass sie consequenter Weise in Pantheismus zurückfallen, auch wenn sie es nicht wollen, und umgekehrt die, welche ihn Gott absprechen, den Gegnern einen endlichen, deistischen Gottesbegriff als ihre Consequenz vorhalten.[1])

3. Die einzige Frage für uns ist also: gehört das Moment der **Endlichkeit essentiell** zum Begriff der Persönlichkeit, so dass mit jenem auch dieser aufgehoben wird? oder ist Persönlichkeit **ganz identisch** mit Geist, also endliche Persönlichkeit mit endlichem Geist und absolute Persönlichkeit mit absolutem Geist? —

Diese Frage ist nun **verneinend** zu beantworten: die beiden Begriffe Geist und Persönlichkeit sind wohl zu unterscheiden, nicht willkürlich, sondern

---

[1]) Wir sehn durch die ganze Dogmengeschichte herab, was es für eine Bewandniss mit dogmatischen Stichwörtern hat. Einmal zur Bezeichnung einer bestimmten Irrlehre gebildet, bleibt das Wort als Stichwort der verketzerungssüchtigen Consequenzmacherei, um auch andere Lehrweisen entweder unmittelbar durch Missverstand und Verdrehung, oder wenigstens mittelbar durch die Consequenzen, die man aus ihnen glaubt ziehn zu dürfen, auf die ursprünglich damit bezeichnete Irrlehre zurück zu führen und damit als bereits gerichtet zu signalisiren. Nachdem in der allgemeinen Auflösung der Orthodoxie die alten dogmatischen Stichwörter, die sich auf feinere Unterschiede beziehn, ausser Curs gekommen sind, und nur noch für die fundamentalsten Gegensätze allgemeines Interesse und Verständniss genug übrig geblieben, ist **Pantheismus** eines der gebräuchlichsten und gefürchtetsten theologischen Stichwörter. Es fragt sich aber dabei zweierlei: erstens, was für einen Gottesbegriff man pantheistisch nenne, und zweitens, was man von einem pantheistisch genannten Gottesbegriff weiter prädicire. Dass man von der Vorstellung aus den **denkend** durchgeführten Gottesbegriff für pantheistisch ansieht und je nach dem Grad des vorhandenen „Glaubens“eifers als pantheistisch verschreit, das hält mich — da ich überhaupt vor Stichwörtern keinen Respect und vor theologischer Verketzerung keine Furcht habe — nicht ab die wissenschaftliche Pflicht des strengen Gedankens ganz unbeirrt nach bestem Vermögen zu erfüllen, mag dann das Resultat Pantheismus nennen wer will. Wenn aber die Leute mit dem Wort Pantheismus dann weiter Vorstellungen verbinden, die von meinem Gottesbegriff substanziell viel weiter entfernt sind als die, welche sie ihm gegenüber vertheidigen wollen, Vorstellungen, zu denen mein Gottesbegriff in denselben bestimmten Gegensatz tritt, dem sie mit ihrer Polemik gegen Pantheismus Ausdruck geben wollen: so habe ich doch wohl einfach das Recht, das Stichwort Pantheismus für meinen Gottesbegriff mir ein für alle Mal zu verbitten.

nothwendig. Die Identification beruht nur auf einem unklaren Begriff oder auf einer blossen Vorstellung von Geist. Persönlichkeit zu sein ist die Bestimmung des endlichen Geistes. Endlicher Geist ist aber nicht ein Geist, der als solcher, als für sich subsistirende geistige Substanz, doch zugleich in sich selbst endlich wäre, wie ein anderer, der absolute, unendlich. Sondern endlicher Geist ist ein Ich, dessen Geist-sein zur Voraussetzung an ihm selbst, zur Voraussetzung des *actus purus* seines Geist-seins ein Nicht-geist-sein, ein sinnliches Natur-dasein, eine individuelle Leiblichkeit hat. Die Endlichkeit seines Geist-seins beruht auf dem und ist bedingt durch das, was Nicht-geist an ihm ist. Der Begriff des Geist-seins aber, das Wesen und die Substanz des Geistes, besteht in reinem Sein, das ist, aber nicht da-ist, das in-sich für-sich ist. Diese Substanz des Geistes, das Wesen des Geist-seins, bleibt sich selbst gleich, ob dieser *actus purus* des für-sich-seienden In-sich-seins der *actus purus* der Setzung des nicht-geist-seienden sinnlichen endlichen Daseins sei, oder ob er dieses zu seiner Voraussetzung habe. Jenes ist der absolute Geist, dieses endlicher Geist: beides im strengen Sinn des Wortes Geist; denn was das Wesen des Geist-seins, die Substanz des Geistes ausmacht, das kommt beiden gleich zu. Daher kann man im strengen Sinn innerhalb des allgemeinen Begriffs Geist unterscheiden und einander gegenüberstellen endlichen und absoluten Geist, nicht bloss in unbestimmter Steigerung des erstern zum letztern, sondern in genau bestimmtem Gegensatz, der auf dem diametral entgegengesetzten Verhältniss beider zum sinnlichen Dasein beruht. Persönlichkeit dagegen ist die Subsistenzweise des endlichen Geistes. Sie hat zum constituirenden Moment ihres Wesens das, was am endlichen Geiste die Endlichkeit, d. h. das Nicht-geist-sein an ihm, ausmacht, die Voraussetzung eines sinnlichen, zeitlich-räumlichen Daseins als eines in sich einheitlichen leiblichen Organismus, dem als solchem die Potenz des Geistseins immanent ist. Sich eine absolute Persönlichkeit vorstellen heisst nur, diess endliche Moment an ihr in infinitum ausweiten, aber nicht essentiell von ihr abstreifen. Zur Persönlichkeit, die im wahren Geist-sein des endlichen Geistes besteht, gehört als die Voraussetzung dieses ihres Geist-seins eine individuelle Leiblichkeit. Damit hat sie ihren bestimmten Standort im räumlich-zeitlichen Weltprocess, steht in ihrer Existenz als einzelnes Ich andern Persönlichkeiten gegenüber und erhält dadurch den bestimmten Inhalt und die persönliche Formbestimmtheit ihres Geisteslebens, wodurch sie sich als diese Persönlichkeit von andern Persönlichkeiten unterscheidet.

4. Man wendet hiegegen ein, das heisse Persönlichkeit mit Individualität verwechseln. Es ist wahr, die beiden Begriffe werden oft verwechselt, und sind allerdings wohl von einander zu unterscheiden. Zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Die Individualität besteht unmittelbar in der Leiblichkeit und in der mit dieser gegebenen und in jedem Moment sich vollziehenden endlichen Bedingung für das Geist-sein des Ich; die Persönlichkeit dagegen besteht in seinem Geist-sein selbst und hat an diesem den unmittelbaren Inhalt ihrer selbst: ein Ich ist nur Persönlichkeit, so weit und wie es Geist ist. Aber sie beruht auf der Individualität, hat diese an sich selbst zur Voraussetzung ihres *actus purus* als Geist. Die Persönlichkeit steckt nicht als eine eigene andere Substanz in der Individualität, so dass sie, um rein als das,

was sie für sich ist, zu erscheinen, sich von jener auch der Subsistenz nach zu unterscheiden und loszutrennen hätte. Die Persönlichkeit ist der Individualität potentiell immanent. Die Vorstellung meint das auch, nimmt es aber so, als stecke sie als etwas Anderes latent in ihr, trete aus ihr für sich hervor und habe sich schliesslich, um rein für sich zu sein, auch von ihr zu einem äussern Für-sich-sein abzulösen. Diess ist aber eine sinnlich vorgestellte Immanenz. In Wahrheit ist die Persönlichkeit der Individualität in dem Sinn potentiell immanent, dass das individuelle Ich selbst die Potenz hat zum persönlichen Ich zu werden, dadurch, dass seine immanente innere Einheit, das geistige Princip seines Naturorganismus, die individuelle Seele, zum Für-sich-sein, zum wirklichen Geist-sein kommt, persönlicher Geist wird. Die Wirklichkeit des Geistes besteht nicht in einem Dasein, d. h. Nicht-geist-sein, für sich; sondern im Geist-sein des concreten Ich, d. h. im *actus purus* seines für-sich-seienden In-sich-seins auf der Basis und im äussern Rahmen seines endlichen Daseins, das es an seinem Leibe hat.

5. Diess ist das Verhältniss der Begriffe Persönlichkeit und Geist auf der einen, Persönlichkeit und Individuum auf der andern Seite. Geist ist der *actus purus* des realen reinen Seins, als In-sich-sein, das nicht da-ist. Individuum ist ein Dasein, das ein In-sich-sein, also Geist, zum bestimmenden Grund seines individuellen, in seiner Aeusserlichkeit doch in sich einheitlichen d. h. organischen Daseinsprocesses, und damit seinem sinnlichen Dasein die Potenz zum Geist immanent hat: die Basis und Voraussetzung des endlichen Geistes. Persönlichkeit ist der endliche Geist selbst, der wirkliche *actus purus* des Geist-seins des potentiell geistigen Individuums, seine Selbstunterscheidung als Geist von seinem sinnlichen Dasein, sein In-sich- und Für-sich-sein als Ich, seine Freiheit in sich in der Selbstunterscheidung von seinem sinnlichen Dasein; aber nicht selber wieder ein als Ding für sich ausser seinem daseienden Leib existirend. Der absolute Geist ist der absolute Grund alles Daseins und, auf der allgemeinen Basis von diesem, Grund des individuellen Daseins, dem die Potenz zum Geist-werden immanent ist. Das Individuum ist potentiell endlicher Geist; die Persönlichkeit ist der wirkliche endliche Geist. Aber absolute Persönlichkeit ist nur ein von den Bedingungen seiner Existenz losgelöst vorgestellter verunendlichter endlicher Geist: eine contradictio in adjecto.

6. Die unmittelbare Identification der beiden Begriffe Geist und Persönlichkeit, wornach man glaubt wie endlichen und absoluten Geist, so endliche und absolute Persönlichkeit unterscheiden und sagen zu können: wie nur der absolute Geist reiner Geist, der endliche Geist aber noch nicht reiner Geist sei, so sei gerade erst eine absolute Persönlichkeit reine Persönlichkeit, der verwirklichte Begriff von Persönlichkeit, endliche Persönlichkeit dagegen noch nicht ganze und volle Persönlichkeit, — diese Identification beruht schon in ihrem Ausgang auf einer Täuschung. Wohl ist der Mensch als Geist und nur als Geist Persönlichkeit, und nur in dem Grad, als sein Ich wirklich Geist ist, ist er, der Mensch selbst, Persönlichkeit. Aber substanziell Geist ist nur sein Ich; in dem Maass dieses wirklich Geist ist, d. h. sich als *actus purus* des Geist-seins erweist, ist der ganze concrete Mensch eben dadurch Persönlichkeit. Seine Persönlichkeit subsistirt als

der ganze concrete Mensch. Dieses concrete persönliche Subject ist aber nicht kurzweg Geist, sondern *endlicher* Geist, Geist mit einer nicht-geistigen, sinnlichen Naturvoraussetzungen an ihm selbst, beides als eine untheilbare Einheit. Persönlichkeit und Geist fallen beim Menschen darum zusammen, weil der Mensch *endlicher* Geist, nicht kurzweg darum, weil er Geist ist: *Persönlichkeit* und *endlicher Geist* sind sich deckende Begriffe. Persönlichkeit ist allerdings die vollendete „Erscheinungsform“ des Geistes. Nun „erscheint“ aber ja der Geist nicht als Geist; sondern zum Substrat und zur Form seines Erscheinens hat er das endliche sinnliche Dasein, die Leiblichkeit. An dieser hat der Geist als endlicher seine Erscheinungsform, und seine vollendete Erscheinungsform ist allerdings die Persönlichkeit: das wahre freie und selbstbewusste Geist-sein eines individuellen Ich. Beim Menschen also decken sich die beiden Begriffe Geist und Persönlichkeit wohl, sofern der Mensch einheitlich endlicher Geist ist; aber auch bei ihm fallen sie nicht unmittelbar zusammen. Vollends aber treten sie auseinander, wenn man zum *absoluten* Geist aufsteigt. Hier kommen wir zum Begriff des reinen Geistes, zu Geist, der nichts als Geist, rein Geist ist. Sein Wesen als *Geist* ist identisch und nicht bloss vag analog mit dem, was am Menschen, dem endlichen Geist, *Geist* ist; von der *Persönlichkeit* dagegen tragen wir nur die vage Analogie des menschlichen *endlichen* Geistes auf den absoluten Geist über und müssen sie in jedem Moment als doch nicht absolut geltend wieder zurücknehmen. Wenn wir den absoluten Geist mit absoluter Persönlichkeit identificiren: so denken wir ihn immer entweder wirklich als Persönlichkeit, — aber dann nicht wahrhaft absolut; oder wir denken ihn dabei wahrhaft absolut, — aber dann schwebt uns die Persönlichkeit nur als Bild vor. Den absoluten Geist *denken* wir: eine absolute Persönlichkeit haben wir *nur* in der *Vorstellung*, d. h. wir schauen das reine Geistige abstract-sinnlich an: dieses Sinnliche haben wir uns aber von der menschlichen Persönlichkeit abstrahirt, bei der es zu ihrem Wesen mitgehört.

7. Alle, welche wirklich wissenschaftlich denkend die Kategorie der Persönlichkeit für Gott rechtfertigen wollen, fangen so an, dass sie sagen, sie nehmen den Begriff Persönlichkeit rein identisch mit dem Begriff Geist, und dass sie in vager Weise sich hüten von vornherein etwas unter diesen Begriff zu subsumiren, was nicht wirklich zum Begriff des Geistes gehört.[1] Aber ganz anders tönt es dann hinterher, wenn sie anfangen denen gegenüber, welche die Kategorie der Persönlichkeit für Gott unangemessen erklären, die Consequenzen zu ziehn. Feiner oder naiver laufen diese Consequenzen alle auf die Erlaubniss hinaus, von Gott menschlich reden, Ausdrücke vom endlichen menschlichen Geistesleben unmittelbar auch von Gott brauchen zu dürfen. Dass das, was die geistige *Substanz*, das Geist-sein an all diesen Geistesthätigkeiten des Menschen ausmacht, gerade *rein* für sich zu nehmen und allein dieses Gott als reinem Geiste realiter beizulegen sei, dass dagegen alles endlich Menschliche, alles sinnlich Bedingte am menschlichen Geistesleben nicht bloss in infinitum auszuweiten sondern rein auszu-

[1] *Schenkel* I, S. 26: „Der Begriff der Persönlichkeit schliesst als solcher nur den des selbstbewussten Geistes in sich.“

scheiden sei von den wissenschaftlich sein wollenden Aussagen von Gott, — an diese exacte Analyse und Unterscheidung des endlichen und des absoluten Geist-seins denkt dann niemand mehr; denn diess löst die Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit wieder auf und stellt die Ungehörigkeit des Begriffs Persönlichkeit für den absoluten Geist heraus. Wir haben in unserer Verstandeskritik des kirchlichen Gottesbegriffs auf jedem Punkt die Persönlichkeit mit der Absolutheit im Widerspruch gefunden. Es war dort ausdrücklich von der nach menschlicher Analogie vorgestellten Persönlichkeit die Rede, und die Frage blieb noch unentschieden, ob abgelöst von dieser Analogie der Begriff der Persönlichkeit nicht doch anwendbar sei auf Gott. Diese Frage hat sich nun aber allerdings dahin entschieden, dass jene Analogie nicht abzustreifen ist, indem der Begriff der Persönlichkeit nicht mit dem des Geistes kurzweg, sondern nur mit dem des endlichen Geistes zusammenfällt, also streng denkend von Gott zu verneinen ist.

8. Aber die Erlaubniss, sich Gott als Persönlichkeit *vorzustellen* und von ihm in Ausdrücken zu reden, die von der menschlichen Persönlichkeit hergenommen sind, die bleibt darum doch. Sie findet im Gegentheil nun erst ihre psychologische Begründung und in dieser ihre Rechtfertigung. Den absoluten *Geist* können wir nur *denken*, eine absolute *Persönlichkeit* nur uns *vorstellen*. Und zwar deckt sich beides: der absolute Geist als Gedanke und absolute Persönlichkeit als Vorstellung. Wenn wir Gott recht und vollständig als absoluten Geist denken, so *können* wir ihn, wenn wir ihn überhaupt uns auch noch vorstellen wollen, dann allerdings nur als absolute Persönlichkeit vorstellen. Die Vorstellung schaut das rein Geistige in abstract-sinnlicher, von der Sinnlichkeit abstrahirter Form an; in der Sinnenwelt als solcher ist nun aber Geist nur als immanenter geistiger Grund, als *Kraft* und als *Seele* vorhanden; als *wirklicher* Geist, als für-sich-seiendes In-sich-sein, als Geist, der sich selbst weiss, hat und will, existirt in der Sinnenwelt nur die Persönlichkeit. Wenn wir uns daher Gott, den geistigen Urgrund der Welt, *vorstellen* wollen, so können wir ihn nur entweder als eine durch das All ausgegossene *Lebenskraft* oder als *Weltseele*, oder dann als *Persönlichkeit* vorstellen. Jenes ist die *pantheistische*, dieses die *theistische* Vorstellung von Gott: *Vorstellung* aber das eine wie das andere. Wenn wir aber alle essentiellen Momente der Gottesidee, wie sie sich dem Denken als das wahre Resultat aus den Beweisen für das Dasein Gottes herausgestellt haben, zum einheitlichen Begriff des *absoluten Geistes* zusammenfassen, so erhält der Inhalt dieses Begriffs für unser Vorstellen nur in der Vorstellung einer absoluten Persönlichkeit seinen vollen entsprechenden Ausdruck. Sich Gott bloss als allgemeine Lebenskraft des Alls vorzustellen, ist eine vage, unvollständige Vorstellung, in der nur erst das, was von der *Natur*welt aus uns auf Gott führt, seinen vorstellungsmässigen Ausdruck findet, aber noch nichts von dem Inhalt, den unser *Geistes*leben durch Gott erhält: daher in der That eine pantheistische Gottesvorstellung von der wirklichen Religion, vom persönlichen Geistesleben in der Wechselbeziehung zwischen endlichem und unendlichem Geist, unmittelbar noch nichts, sondern erst die Naturvoraussetzung dafür zum Inhalt hat. Mit dem, dass wir Gott als absoluten Geist denken, wissen wir erst, dass und warum

wir ihn uns auch als Persönlichkeit vorstellen müssen. Ja, — wenn wir ihn uns überhaupt noch vorstellen mögen! Dafür ist nun aber durch die psychologische Natur unsers Geistes schon hinlänglich gesorgt. All unser Denken ist zunächst Denken in Vorstellungen, und unser Denken als reines Denken nur wissenschaftliche Verarbeitung unserer Vorstellungen. Es ist nur die unsäglich hölzerne Ungeschicklichkeit, mit der die meisten mit den psychologischen Grundbegriffen umspringen, wenn sie meinen: weil das Denken die Aufhebung der Vorstellung in den Gedanken sei, so müsse, wer sich unterfange diess zu thun, darum aufhören sein Bewusstseinsleben in der Form der Vorstellung zu führen und eine abstracte Denkmaschine werden. Wie immer wissenschaftlich um das reine Denken bemüht, führen wir unser Bewusstseinsleben nach wie vor in der Vorstellung; wir suchen uns nur der Wahrheit in unsern Vorstellungen bewusst, geistig sicher zu machen, wenn wir die Vorstellungen in ihren Gedanken aufheben und nicht mehr kurzweg unsere subjective Vorstellungsform mit der objectiven unserer Vorstellung innewohnenden Wahrheit identificiren. Wie vollends in der Religion ihrem Wesen gemäss die Vorstellung die natürliche allgemeine Form unsers Glaubensbewusstseins ist, die wir, wie streng wir auch über den Inhalt der Religion denken, in unsern eigenen religiösen Geistesacten gar nicht zu verlassen veranlasst sind, das ist an früherem Ort bereits ausgeführt worden (§ 35).[1])

9. Persönlichkeit ist die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff, d. h. für den, welcher alle essentiellen Momente der Gottesidee in den Begriff des absoluten Geistes zusammenfasst. Aber eben desswegen ist „die Persönlichkeit Gottes" in der Wissenschaft das Schibboleth des bloss vorstellungsmässigen Theismus, der sich auch wissenschaftlich nicht über das Vorstellen und das verständige Rechnen mit Vorstellungen zu reinem Denken zu erheben vermag. Substanziell ist derselbe im Recht gegenüber jeder pantheistischen Gottesvorstellung; formell steht er noch auf gleichem Boden mit ihr. Mit dem reinen Begriff des absoluten Geistes ist er in der Substanz des religiösen Inhalts eins; aber der Form nach ist er nur eine

[1]) Hieraus erhellt von selbst, wie ich zu dem stehe, was Romang, dessen Entwicklung übrigens zu den gründlichsten und gediegensten Erörterungen des Gottesbegriffs gehört, in bezeichnend zurückhaltender Weise sagt: „Die Geistigkeit des Einen höchsten Wesens wird gewöhnlich mit dem Ausdruck Persönlichkeit bezeichnet und diese Persönlichkeit Gottes ist neuerdings, im Gegensatz zu Philosophemen, in welchen das Göttliche nicht als wirklich Geist gefasst zu werden scheint, mit Recht als ein höchst wichtiger Punkt in der Religionslehre hervorgehoben worden. Dennoch stellen sich immerfort Andere, die doch nicht weniger entschieden von der Geistigkeit Gottes sprechen, als wären sie zu vornehm für den gemein gewordenen Ausdruck eines persönlichen Gottes. Wer indessen wirklich einen Gott hat, den er im Ernst Geist nennt, der mag ihn ungescheut auch einen persönlichen nennen (System der nat. Religionsl. S. 135)." — Ich glaube die Erlaubniss, die Romang sich doch nur halb schüchtern ausbittet, Gott, wenn man ihn im Ernst Geist nenne, auch einen persönlichen nennen zu dürfen, hier aus dem Gottesbegriff und aus der religiösen Psychologie runder und ganzer nicht bloss als Erlaubniss sondern als das naturgemässe Recht des religiösen Bewusstseins für unser Vorstellen ausgewirkt zu haben.

noch unwissenschaftliche Fassung desselben. Daher ist seine Polemik gegen die, welche denselben consequent ausdenken, wissenschaftlich haltlos. Wenn sie sich gegen den religiösen Inhalt des reinen Gottesbegriffs richtet: so geht sie entweder an diesem vorbei auf eine wirklich pantheistische Gottesvorstellung, mit welcher derselbe für ihr denkunfähiges Vorstellen zusammenfällt; — oder aber, wenn sie sich gegen die wirkliche Substanz des reinen Gottesbegriffs kehrt: so ist sie der Ausdruck einer wirklich ungeistigen, fleischlich supranaturalistischen Religiosität.

§ 717. Nur der Mensch als endlicher Geist ist Persönlichkeit, Gott aber als absoluter Geist nicht. Allein der Wechselverkehr der Religion ist immer ein persönlicher, und zwar nicht bloss in der subjectiven Vorstellung sondern in objectiver Wahrheit, weil er zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geist innerhalb des endlichen menschlichen Geisteslebens vorgeht, also durchweg in der Form des letztern sich vollziehn muss.

Diess ist das substanziell Wahre an allem, was aus dem religiösen Bewusstsein für das Postulat eines persönlichen Gottes vorgebracht wird. Was darüber hinaus geht, ist blosse Vorstellung und, wenn als wissenschaftliche Beweisführung vorgebracht, blosse Rednerei. Fruchtbarer, als sich mit immer neuen Wendungen in dieser sich zu erhitzen, wäre es, den Inhalt dieses §, der nur die einfache Consequenz des streng gefassten Grundbegriffs der Religion als Wechselverkehr des absoluten und des endlichen Geistes ist, sich zum vollen psychologischen Verständniss zu bringen.

2. Die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes.

§ 718. Der Geist ist *actus purus*; der absolute Geist ist der *actus purus*, durch den der gesammte Weltprocess ist. Dieser *actus purus* des absoluten Geistes hat drei nicht getrennte, aber wesentlich unterscheidbare und darum für unser von der Welt ausgehendes Bewusstsein als verschiedene Stufen erscheinende Momente: 1) das Setzen der Welt als Naturprocess ausser Gott; 2) die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt, und 3) die Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geist auf dem Boden der Welt.

§ 719. 1) Das erste Moment des *actus purus* der Selbstoffenbarung Gottes ist das Aus-sich- und ausser-sich-setzen der Welt. Als Act Gottes ist diess Setzen ewig und allgegenwärtig; als Effect

ist es unendlicher, ausser Gott vorgehender Naturprocess des endlichen, räumlich-zeitlichen Daseins, dem in jedem Moment Gott als absoluter Grund immanent ist (vgl. § 701 f.).

§ 720. Das Setzen der Welt zum räumlich-zeitlichen Dasein ausser Gott überhaupt, — das Setzen dieses Daseins als eines in jedem einzelnen Moment sich endlich vermittelnden Naturprocesses — und das Setzen des Zwecks eines jeden einzelnen Moments in der natürlichen Wechselwirkung mit allen andern, — diess sind nicht verschiedene Acte, sondern die drei nur logisch zu unterscheidenden Momente des einen *actus purus* der Weltsetzung durch den absoluten Geist: — das Wahre an dem, was die Kirchenlehre mit der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt will, aber vorstellungsmässig und darum inadäquat und in sich widerspruchsvoll als verschiedene persönliche Acte beschreibt (§ 423—427; 642—648).

§ 721. Die Welt, die Totalität alles endlichen Daseins im unendlichen Raum- und Zeitprocess, ist, in ihrem Verhältniss zu Gott aufgefasst, Creatur: sie ist durch den ewigen und allgegenwärtigen Willensact des absoluten Geistes aus ihm ausser ihn gesetzt zu einem endlichen Process räumlich-zeitlichen, endlichen Daseins, dessen Realität als ein Für-sich-sein ausser Gott in der Materialität besteht. In diesem ihrem Für-sich-sein ist sie durch das ihrem Daseinsprocess als Wirksamkeit des absoluten Geistes immanente einheitliche geistige Princip Natur. Diess ihr immanente geistige Princip ist in seiner Aeusserungsweise in der Erscheinungswelt die Naturordnung oder physische Weltordnung. Jedes einzelne Moment des Weltprocesses ist in seinem Da-sein und So-sein endlich bedingt und vermittelt durch die allen immanente Naturordnung und hat in dieser Vermittlung seinen absoluten Grund in Gott.

So sind der allmächtige Wille des absoluten Geistes — das dem Daseinsprocess der Welt immanente geistige Princip — und die Naturordnung als die Aeusserung und Wirksamkeit desselben im Naturprocess selbst — logisch wohl zu unterscheiden, dem Inhalt nach aber identisch.

§ 722. Hierauf beruht einerseits das positive Verhältniss der Welt zu Gott, dass sie durch das geistige Princip, das der immanente Grund ihres Naturprocesses ist, Ausdruck der Güte und Weis-

heit Gottes und ihr Naturprocess die göttliche Voraussetzung für das Dasein endlichen Geistes und damit der Boden für ein Reich Gottes ist; andrerseits ihr negatives Verhältniss zu Gott, dass sie, als ausser Gottes absolutes In-sich-sein gesetzt, für sich selbst ein endliches, materielles, nicht-geistiges Dasein hat, Fleisch ist (vgl. § 194. 202.). Dieser Subsistenzgegensatz von endlichem Dasein und reinem absolutem Sein, von Fleisch und Geist, der das Wesen der Welt als solcher Gott gegenüber ausmacht, vollzieht sich durch die ihr immanente göttliche Naturordnung an ihr selbst als ihr endlicher, räumlich-zeitlicher Daseinsprocess.

§ 723. Das Uebel ist die an allen einzelnen Weltexistenzen durch ihre immanente Naturordnung sich vollziehende Endlichkeit ihres Welt-daseins. Das Uebel ist daher ein nothwendiges Moment im gottgewollten Wesen der Welt. — Das Problem der Theodicee, der Vereinbarung des Uebels in der Welt mit der Idee der Güte und Weisheit Gottes (§ 650), findet seine Lösung allein in dieser Erkenntniss, dass die Welt in der nothwendigen Einheit ihres positiven und negativen Verhältnisses zu ihrem absoluten Grunde die gottgesetzte materielle Naturvoraussetzung für den endlichen Geist und dessen Bestimmung zu einem Reich Gottes ist, für welche das Uebel, die fortgehende Vollziehung des Subsistenzgegensatz zwischen Gottes reinem absolutem Geist-sein und dem endlichen Dasein der Welt durch den Naturprocess selbst, nicht bloss keine Schranke sondern erst das Medium der vollen Verwirklichung ist.

1. Besser wäre schon besser; aber gut ist auch gut: — darauf läuft doch die gewöhnliche Theodicee hinaus. Eine Welt ohne Uebel wäre wohl das Schönste, und die gläubige Phantasie erlaubt sich auch für den Ur- und für den Endzustand der Welt sich diess auszumalen; aber die gegenwärtige Welt hat Gott weise so mit dem Uebel geordnet, weil der Mensch es zu seiner Läuterung bedarf und ein ungetrübtes Gut der Welt nicht ertragen könnte. Allein da wiederholt sich ja nur die Frage: aber warum hat Gott den Menschen so geschaffen, dass er ihm zu seinem eigenen Besten das Uebel hat mitgeben müssen? Und auch der Traum wiederholt sich, wie es noch schöner und vollkommener wäre, wenn Gott ihn nicht so, sondern des ungetrübten Gutes fähig geschaffen hätte. Der mit Phantasien rechnende Verstand kommt über diess nicht hinaus. Wenn er diese Phantasien schliesslich in den Glauben an die absolute Weisheit begräbt, so thut er zwar sehr wohl daran, — aber eigentlich befriedigt ist er damit doch nicht.

2. Das Problem der Theodicee ist für den Verstand nur darin wirklich gelöst, wenn er erkennt:

a) Das Uebel, die reale Vollziehung der Endlichkeit an jedem endlich Daseienden, gehört essentiell zum Wesen der Welt, macht den Begriff des Welt-daseins im Unterschied von dem allein absoluten Sein, dem reinen In-sich-sein, dem Geist-sein Gottes aus. Eine Welt ohne Uebel ist nicht mehr eine ausser Gott da-seiende Welt, sondern wäre nichts als die in Gottes absolutes Sein zurückgenommene Welt.

b) Alles einzelne in der Welt Daseiende hat den Zweck seines Daseins, also seinen endlichen Zweck, in dem Process seines Weltdaseins selbst, und an diesem bildet das Uebel, die Vollziehung der Endlichkeit seines Daseins, jeden Augenblick ein integrirendes Moment.

c) Der Mensch hat als endlicher Geist wie jedes sinnliche Weltwesen in seinem endlichen Weltdasein mit dem dazugehörenden Uebel seinen endlichen Weltzweck; als endlicher Geist dagegen hat er einen absoluten Zweck. Im endlichen Geist, und nur in ihm, hat das Welt-dasein überhaupt einen absoluten Zweck. Einen absoluten Zweck nämlich in dem Sinn, dass der Zweck seines Welt-daseins in den absoluten Grund seines Daseins zurückgeht und mit ihm eins ist. Geist ist der Grund des Welt-daseins, und Geist auch der Zweck, auf den der Daseinsprocess ausgeht und ausmündet. In der Realisirung dieses Zweckes erweist sich der Grund als absolut; und indem er auf seinen Grund zurückgeht, erweist sich der Weltzweck als absolut. Dieser besteht im Geist-sein des endlichen Geistes; religiös ausgedrückt: im Reich Gottes. Darin, dass er selbst wahrhaft und real Geist werde, im absoluten Sein, das der Grund des Welt-daseins und seines eigenen Daseins in der Welt ist, also in Gott, zu sich selbst komme, zu einem reinen Sein-in-sich, das auf dem Boden eines Welt-daseins das In-sich-sein Gottes abbildlich verwirklicht, — darin besteht der absolute, der göttliche Lebenszweck des Menschen als endlichen Geistes.

d) Für die Erfüllung dieses seines absoluten Zweckes bildet nun das Uebel, das am Dasein haftet, keine andere Schranke, als die der Mensch sich selbst dazu setzt. Das Uebel trifft als solches nur das Welt-dasein des Menschen und damit seinen endlichen Daseinszweck. Wie grausam es auch dieses verkümmern, ja zerstöre: es trifft nur dieses, und den Menschen nur in wie weit er ein sinnliches Weltwesen ist, als das er vor den andern nichts voraus hat. Mit dem aber, dass das natürliche Ich des Menschen Geist wird, ist das Uebel des natürlichen Daseins für seine absolute Zweckerfüllung, die rein in seinem In-sich-sein als Geist besteht, keine Schranke. Es wird ihm nur durch ihn selbst dazu, wenn er sich durch die Uebel (wie auch durch die Güter) des natürlichen Lebens von der Erfüllung seines absoluten Lebenszweckes abziehn lässt, indem er diesen in das, was von Haus aus nicht absolut ist, es nicht sein kann und sein soll, in sein natürliches Welt-dasein setzt.

e) Aber nicht nur ist das natürliche Uebel als solches keine Schranke für die Erfüllung des absoluten Selbstzwecks des Menschen als endlichen Geistes; sondern dasselbe ist erst das Medium der vollen Verwirklichung: erst dadurch, dass das Welt-dasein thatsächlich dem endlichen Geist an sei-

nem eigenen Dasein sich als endliches fühlbar macht und zu erfahren giebt, kann er auch das wahre Geist-sein als seinen absoluten Selbstzweck vollständig erfahren und thatsächlich bewähren.

3. Unmittelbar mit dem Problem der Theodicee gehört das des Vorsehungsglaubens zusammen. Da aber dieser nicht am äussern Weltdasein, sondern am Menschen als Geist sein wahres Object hat, so versparen wir seine Erörterung bis nach der Auseinandersetzung des zweiten Momentes im *actus purus* des absoluten Geistes, seines Verhältnisses zum endlichen Geiste.

§ 724. Der innere Abschluss, das immanente Ziel der Schöpfungsthätigkeit Gottes, durch die er als der absolute Geist den Weltprocess aus sich ausser sich setzt, ist — als Act — die Schöpfung des endlichen Geistes, — als Effect — das Hervorgehn creatürlichen Geistes aus dem Natur-dasein.

Dass der Grund der Welt Geist ist, offenbart sich im Weltdasein selbst erst darin, dass aus dem Naturprocess, und durch ihn vermittelt, Geistesleben hervorgehn kann, in welchem also das äussere sinnliche Natur-dasein selbst auf den innern geistigen Grund seines Daseins objectiv zurückweist und subjectiv zurückgeht, — was den Nerv des ontologischen Beweises ausmacht (§ 639).

§ 725. 2) Das zweite Moment des *actus purus* des absoluten Geistes, auf der Voraussetzung des ersten, ist seine Selbstoffenbarung an den creatürlichen endlichen Geist ausser ihm in der Welt, indem er sich diesem in seinem natürlichen, formal freien Selbstverwirklichungsprocess als den Urgrund seines realen Geist-seins aufschliesst, und zwar als den Urgrund seines realen Subject-seins als Geist — die Offenbarung im Vernunfttrieb (§ 30); als den Urgrund seines realen Sich-selbst-Object-seins als Geist — die Offenbarung im Gewissen (§ 31), und als den Urgrund seines realen Subject-Object-seins als Geist, oder des wahren selbstbewussten freien Geisteslebens — die Offenbarung in der religiösen Freiheit (§ 32).

1. Im Vernunfttrieb des endlichen Geistes offenbart sich der absolute Geist als der Urgrund seines realen Subject-seins. Das menschliche Ich ist nicht bloss natürliches Individuum mit einem in sich einheitlichen objectiv geistigen Princip seiner individuellen Naturprocesse; sondern es wird wirklicher Geist, Geist als Subject, damit, dass dieses immanente geistige Princip seines sinnlichen Daseinsprocesses, die Seele, zu einem wirklichen Für-sichsein kommt. Diess realisirt sich mit der Aeusserung und Erfüllung des ihm

immanenten Vernunfttriebs: in diesem manifestirt sich als der Grund seines wirklichen Subject-seins als Geist der absolute Geist; denn nur weil Geist Grund der Natur ist, kann aus der Natur auch wieder subjectiver Geist hervorgehn.

2. Der objective Inhalt des menschlichen Ich als endlichen Geistes ist seine Naturbestimmtheit; sein Inhalt als Geist ist das im absoluten Geist wurzelnde Wesen des Geistes. Object seiner subjectiven Geistesthätigkeit als Bewusstsein, Wille und Gefühl ist zunächst die Natur an und ausser ihm; wirklicher Geist aber ist das Ich erst, wenn sein eigenes absolutes Wesen als Geist im Gegensatz zum endlichen Natur-dasein ihm zum Object und Inhalt seiner subjectiven Geistesthätigkeit wird. Diess wird es ihm durch das, was wir Selbstoffenbarung Gottes im Gewissen im umfassenden Sinn zu nennen haben. Dadurch wird dem subjectiven endlichen Geist das Wesen des Geistes als das Object seines wahren Geisteslebens mit der Bestimmung seiner Subjectivirung offenbar (§ 727).

3. In dem, was wir Offenbarung in der religiösen Freiheit nennen, wird dem subjectiven endlichen Geist die Substanz, das absolute Wesen des Geist-seins zu seinem eigenen subjectiven Geistesinhalt objectiv aufgeschlossen. Darin ist der Geist als Subject-Object wahrhaft Geist.

§ 726. Weil aber die Schöpfung des endlichen Geistes der innere Abschluss und das Ziel der Weltschöpfung überhaupt ist, so concentrirt und gipfelt sich mikrokosmisch alles, was wir erst allgemein als die drei Momente des *actus purus* der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der Welt überhaupt bezeichnet haben, in den drei Momenten der Selbstbeziehung desselben auf den endlichen Geist, was den speciellen Begriff der Offenbarung ausmacht (§ 17). —

Die Offenbarung im Vernunfttrieb ist noch wesentlich Moment der Schöpferthätigkeit Gottes und zwar das abschliessende, weil das Zweckobject der Schöpfung, den subjectiven Geist, setzende (§ 724).

Die Offenbarung in der religiösen Freiheit ist die Realisirung des dritten Momentes der Selbstoffenbarung Gottes überhaupt, die Verwirklichung absoluten Seins in der Welt. —

Was wir aber im Unterschied von beidem als das zweite Moment, als Selbstoffenbarung des absoluten an den endlichen Geist in der Welt bezeichnet haben, fällt darum zusammen mit der Offenbarung im Gewissen, die desswegen auch κατ' ἐξοχήν unter dem Begriff Offenbarung verstanden wird.

§ 727. Die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes an den endlichen Geist in der Welt, oder die Offenbarung im Gewissen,

besteht darin, dass Gott sein absolutes In-sich-sein als Geist, das ewig und allgegenwärtig der schöpferische Grund des Welt-daseins und darum als geistiges Princip allen Naturprocessen immanent ist, dem Menschen als Naturwesen ausser ihm auf dem Boden der Welt nicht bloss als Princip des subjectiven Geist-werdens immanent setzt (die Offenbarung im Vernunfttrieb, als innerer Abschluss der Schöpferthätigkeit Gottes), sondern damit zugleich auch zum Object seines subjectiv freien Geisteslebens, und zwar für alle Factoren desselben: für das gegenständliche Bewusstseiu als absolutes Object seines Vorstellens und Denkens; für das Gefühl als absolutes Object der Furcht und Liebe; für den Willen als absolute Norm für seine subjective Freiheit.

1. Man beschränkt den Begriff des Gewissens gewöhnlich unmittelbar auf das Ethische, bezeichnet also als seinen Inhalt, wenn man einfach religiös redet, kurzweg den göttlichen Willen als Norm für des Menschen Selbstbestimmung. Es ist aber keine willkürliche und darum unerlaubte Ausweitung des Begriffs Gewissen, wenn wir hier ausdrücklich die Selbstmanifestation des absoluten Geistes als Object für alle Momente des *actus purus* des menschlichen Geisteslebens unter dem Begriff des Gewissens zusammenfassen. Sie gehören unabtrennbar zusammen, da der Geist in den drei Momenten seines *actus purus* schlechthin eins, und keines ohne das andre ist. Das, dass dem endlichen Geist in seiner endlichen Bewusstseinsentwicklung, und durch diese endlich natürlich vermittelt, etwas Absolutes, Gott in der jeweiligen Gottesvorstellung, als letztes höchstes Object vor sein Bewusstsein tritt, ist unabtrennbar von dem — woran man beim Gewissen zunächst allein denkt —, dass sich hier seiner subjectiven Freiheit gegenüber eine absolute objective Norm für seine endliche Willensbestimmung aufthut. Und eben so unmittelbar eins damit ist, dass ihm in seinem Gefühl, in seinem unmittelbaren zuständlichen Selbstbewusstsein ein Object aufgeht, durch das er sich in sich selbst absolut, negativ oder positiv — in Wahrheit beides, eins unter der Voraussetzung des andern — bestimmt fühlt: ein Object absoluter — nicht Furcht oder Liebe, sondern in Wahrheit Furcht und Liebe.

2. Diess ist auch das Wahre und Berechtigte an Schenkel's Erweiterung des Gewissensbegriffs über das ganze religiöse Leben. Der Fehler seiner Theorie liegt nur in dem psychologischen Missgriff, desswegen aus dem Gewissen ein eigenes unmittelbares Religionsorgan im Unterschied und Gegensatz zu den essentiellen Momenten des Geisteslebens überhaupt machen zu wollen (§ 45).

§ 728. Das Hauptphänomen der Religion, das Gewissen, wird wahrhaft (aus seinem absoluten Grund) und vollständig (im ganzen Umfang seiner Erscheinung) als Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im Geistesleben des endlichen Geistes, oder als Offenbarung

an ihn im Verhältniss des Subsistenzgegensatzes von unendlich und endlich, nur begriffen, wenn der schon im principiellen Theil (§ 26) in abstracter Allgemeinheit aufgestellte Kanon nun aus dem Begriff des absoluten Geistes und seines Verhältnisses zur Welt consequent durchgeführt wird: dass die Offenbarung in jedem Moment übernatürlich und natürlich zugleich ist, indem diese zwei Begriffe nur vorstellungsmässig als zwei verschiedene, einander entgegengesetzte Formen von Offenbarung angeschaut und darum dann auch vom Verstand wieder negirt werden, in Wahrheit aber die zwei nothwendig mit einander verbundenen wesentlichen Momente jedes göttlichen Offenbarungsactes als solchen bezeichnen. —

Der göttliche Offenbarungsact ist als solcher immer übernatürlich: nicht bloss — in Hinsicht des Inhalts — in dem allgemeinen Sinn, dass durch ihn dem endlichen natürlichen Geist seine Geistesbestimmung zur Erhebung über das äussere Naturdasein in den ewigen innern Grund und Zweck desselben im absoluten Geist objectiv aufgeschlossen wird; sondern auch — in Hinsicht der Form — in dem speciellen Sinn, dass der absolute Geist sich darin nicht bloss durch das dem gesammten Naturprocess als solchem immanent gesetzte geistige Princip (wodurch alle Offenbarung sich zugleich natürlich vermittelt), sondern auch in seinem dem Natur-dasein als solchem und also auch dem Natur-dasein des endlichen Geistes transcendenten In-sich-sein selbst diesem aufschliesst. —

Aber zugleich ist der göttliche Offenbarungsact als solcher immer natürlich: nicht bloss — hinsichtlich des Inhalts — in dem allgemeinen Sinn, dass dadurch dem endlichen Geist nichts anderes als seine wahre Natur als Geist, auf die er auch in seinem Natur-dasein angelegt ist, geoffenbart wird; sondern auch — hinsichtlich der Form — in dem speciellen Sinn, dass der göttliche Offenbarungsact sich in jedem Moment durch den natürlichen Geistesprocess des Menschen vermittelt —

Der absolute Geist offenbart sich im creatürlichen endlichen Geist als die absolute Norm für seine subjective endliche Selbstobjectivirung als Geist im Denken, Fühlen und Wollen, — also übernatürlich; aber in jedem concreten Moment durch die Ver-

mittlung der natürlichen intellectuellen, ästhetischen und sittlichen Entwicklung des Menschen auf seinem jeweiligen endlichen Standort im räumlich-zeitlichen Weltprocess, — also natürlich. —

§ 729. 3) Daher geht in der Offenbarung an den endlichen Geist (auf Grund des Subsistenzgegensatzes von unendlich und endlich, absolutem geistigem In-sich-sein und endlichem sinnlichem Welt-dasein) zugleich auch das dritte vollendende Moment der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes auf, die Selbstverwirklichung absoluten Seins in der Welt; nicht als etwas hinzukommendes anderes, sondern als die innere Vollendung derselben, die sich die beiden ersten Momente selbst zur Vermittlung gesetzt hat: es ist das Sich-selbst-aufschliessen des absoluten Geistes zur wirkenden Kraft realen, Gott in sich selbst und damit sich in Gott wahrhaft findenden Geisteslebens im endlichen creatürlichen Geiste, — die Offenbarung der auch den selbstgesetzten Widerspruch des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist und mit sich selbst, die Sünde, aufhebenden göttlichen Gnade, oder die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes.

§ 730. Auf diesem, den *actus purus* des absoluten Geistes in sich vollendenden Offenbarungsmoment beruht nun gerade specifisch das christliche Princip, sofern das Christenthum aus der Thatsache des Aufgehens dieser Offenbarung in der religiösen Persönlichkeit Jesu für das menschliche Selbstbewusstsein hervorgegangen ist. Wir können daher dieses Moment der göttlichen Selbstoffenbarung seinem vollen Inhalt nach erst in der begrifflichen Fassung des christlichen Princips selbst entwickeln.

§ 731. Immerhin aber ist dieses abschliessende Offenbarungsmoment dem Wesen der Religion als solcher und damit jeder Stufe ihrer menschlichen Entwicklung, jeder empirischen Religion immanent. Der endliche Geist macht daher schon auf jeder religiösen Stufe die unmittelbare (wenn auch noch nicht objectiv bewusste) Erfahrung, dass in ihm der Punkt im Weltprocess ist, wo der absolute Geist nicht bloss als transcendenter Urgrund der Weltordnung den einzelnen Momenten des Weltprocesses mittelbar durch die Weltordnung immanent ist, sondern wo er sich in seinem dem

Natur-dasein als solchem transcendenten In-sich-sein in der Welt selbst auf Basis der natürlichen Vermittlung unmittelbar, weil Geist in Geist, aufschliesst. —

Wird nun diese unmittelbare (aber noch unbegriffene) Erfahrung, die das Wesen alles religiösen Lebens ausmacht, von der Vorstellung aus dem Gebiete des Geisteslebens — wo sie allein stattfindet, weil sie allein im innern Verhältniss zwischen absolutem und endlichem Geiste beruht und daher hier natürlich ist, — gemäss der Natur der Vorstellung unwillkürlich auch auf das Verhältniss Gottes zur Naturwelt übergetragen und in diesem angeschaut, während sie diesem widerspricht und Gott aus absolutem, reinem Geist ebenfalls zu einem, wenn auch höchsten, Naturwesen macht: so entsteht die Vorstellung des Wunders, einer unmittelbaren übernatürlichen Wirksamkeit Gottes in der Natur, die in Wahrheit aber vielmehr eine eben so widergöttliche als widernatürliche wäre.

Diese dem Wesen der Vorstellung natürliche Uebersetzung der innergeistigen Erfahrung der absoluten Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geist in's Gebiet der sinnlichen Anschauung ist der innerste Grund und auch der positive Wahrheitskern des Glaubens an Wunder, der nur dem vorstellungsmässigen Denken angehört, diesem aber bei lebendiger Religiosität so natürlich ist, dass er ihm geradezu als Kennzeichen des Glaubens an einen lebendigen Gott gilt.

Hier findet erst das (§ 647 f.) als Verstandeskritik des Wunders negativ Ausgeführte seinen positiven Abschluss. Es ist nicht damit gethan, nur negativ zu behaupten und zu beweisen, dass es keine Wunder gebe und geben könne: man muss auch positiv den innern Grund, aus welchem die Vorstellung des Wunders als „des Glaubens liebstes Kind" naturgemäss hervorgeht, nachweisen. Darin findet denn auch alles, was irgend für das Wunder vorgebracht wird, nicht bloss seine negative, sondern auch seine positive Erledigung, z. B. das Gehaltvollste, was man nur überhaupt für das Wunder in Kürze sagen kann: „die Wiedergeburt ist der beste Beweis für das Dasein des Wunders."[1]) Fruchtbarer als der Zank um das Schibboleth Wunder, wäre es für das religiöse Denken und Leben, wenn man sich bemühte den vernünftigen Sinn, der hierin enthalten ist, erst wirklich vollständig auszudenken. Man würde dann einsehn lernen, dass das äusserliche Zankobject sich vielmehr in eine gemeinsame innere Grundwahrheit der Religion aufhebe.

---

[1]) S. Reformblätter aus der bernischen Kirche, 1868, Nr. 23.

§ 732. Nun kann auch erst der Begriff der **Vorsehung** rein gefasst und damit die religiöse Wahrheit des Vorsehungsglaubens von der sinnlichen Vorstellungsform, die der Verstandeskritik erliegt (§ 646 ff.), abgehoben werden.

§ 733. Die Vorsehung, die **göttliche Zweckbestimmung des Weltgangs für den Menschen**, ist, wie Gott selbst, **absolut geistig** zu denken. Sie ist vorab nicht objectiv von Gott aus eine persönliche, d. h. nicht eine **unmittelbare** Bestimmung des **Einzelnen** im Weltgang durch **Gott** auf den Lebenszweck des Menschen hin, wie die Kirchenlehre sie in der auf ihrer Basis allein consequenten Form des *concursus divinus* (§ 427) statuirt, die Verstandeskritik aber wieder negirt hat.

1. Alles Einzelne im Weltgang hat eine Vielheit von einzelnen zusammenwirkenden endlichen natürlichen Ursachen. Dieses Einzelne, wie es jeweilig als natürliches Begebniss objectiv an den Menschen kommt, bildet die Voraussetzung für seine eigene Selbstbestimmung als Ich, als Geist, und damit für seine persönliche Zweckerfüllung. Wie weit nun zu einem Begebniss nur einzelne natürliche Factoren im äusserlich vor sich gehenden endlichen Daseinsprocess der Welt zusammenwirken, waltet im Weltgang der **Zufall**. Der Begriff des Zufalls ist nicht ein causalitätsloses Geschehn: in diesem Sinn giebt es absolut keinen Zufall; sondern alles wird naturnothwendig bestimmt. Zufall in dem Sinn, in welchem verständiger Weise allein kann, aber auch **muss** von Zufall im Weltgang geredet werden, ist das (in jedem einzelnen Moment naturgesetzmässige) Zusammenwirken von einer Mehrheit einzelner natürlicher Factoren, deren **Zusammenwirken** nicht **unmittelbar** durch ein **einheitliches geistiges** Band – sei's nun eines sie als Momente unter sich befassenden und damit einheitlich umfassenden Naturgesetzes, sei's eines subjectiven, sie mit persönlicher Absicht auf einen Zweck hin verbindenden Willens — bestimmt ist. Darum schliessen allerdings die beiden Begriffe Zufall und **persönlich** absolute Vorsehung einander einfach aus.

2. Nun ist Gott als der absolute Geist der absolute Grund, das in sich einheitliche geistige Princip des Weltprocesses, der sich in Raum und Zeit ausser ihm vollzieht als ein Process von einzelnen, einander für sich relativ selbständig gegenüberstehenden, durch das geistige Band des allen immanenten Naturgesetzes mit einander verbundenen endlichen Existenzen. In diesem Weltprocess, dessen in sich einheitlicher, d. h. rein geistiger, absoluter Grund er ist, greift Gott nun nicht **unmittelbar**, d. h. als selbst wieder **einzelner Factor**, im Einzelnen ein. Darum waltet in dem im **Allgemeinen** (wohl verstanden: nicht im Unbestimmten, sondern in dem alles Einzelne unter sich begreifenden und damit bestimmenden Allgemeinen) von **Gott absolut bestimmten** Weltgang in allem **Einzelnen** zugleich auch der **Zufall**. Dass in der Erscheinungswelt, in der Natur und in der Geschichte, immer **beides**

zusammen wirkt, macht das im Einzelnen unberechenbare Räthsel des im Allgemeinen naturgesetzmässigen Weltgangs aus. Mit dem einfachen Leugnen des einen oder des andern Momentes ist das Räthsel nicht gelöst.

§ 734. Erst im Menschen erhält die Vorsehung, die göttliche Zweckbestimmung des Weltgangs, persönliche Bestimmtheit: sofern der Mensch als endlicher Geist die Bestimmung und Potenz hat, alles natürliche Begebniss, das die jederzeit ihm gegebene Voraussetzung und das Object für seine Selbstbestimmung als Geist bildet, sich zum Zweck seiner persönlichen Bestimmungserfüllung als Geist zu subjectiviren. Diess hat aber seinen objectiven Grund in Gott: weil der absolute Geist der in sich einheitliche Grund des gesammten Weltprocesses ist, so vermag der endliche Geist in der Welt auch alles im Weltprocess ihm Begegnende auf den Zweck seiner persönlichen Bestimmungserfüllung als Geist, d. h. auf seinen absoluten Zweck in Gott zu beziehn und dadurch, wie er es sich subjectivirt, denselben zu erfüllen.

Diess ist die objective reine Wahrheit der Vorsehung, welche somit nicht von Gott aus eine persönliche ist, wohl aber in der gottabbildlichen Geistesbestimmung des Menschen (wovon im folgenden Abschnitt) die persönliche Bestimmtheit der objectiv göttlichen Zweckbestimmung des Weltgangs für den Daseinszweck des Menschen erhält.

§ 735. Der Glaube an die Vorsehung, d. h. der religiöse Act der Selbstbeziehung des Menschen als Zweckobject auf den im Weltgang zweck-setzenden und zweck-erfüllenden Gott, verwickelt sich, so lang er vorstellungsmässig Gott persönlich diese Zweckausführung für ihn zuschreibt, in Widersprüche mit der rein verständig aufgefassten Erfahrung, welche den Verstand mit Consequenz zur Leugnung der Vorsehung treiben (§ 651). In Wahrheit ist es aber nur diese subjective Vorstellung von der Vorsehung, welche dadurch zerstört, und der vorstellungsmässige Glaube, welcher dadurch erschüttert wird. Die dem Wesen Gottes adäquat d. h. rein geistig gefasste Vorsehung wird dadurch nicht betroffen, und damit auch der Vorsehungsglaube nicht, wie weit er sich — ob nun in vorstellungsmässiger Form oder nicht — wirklich diese subjectivirt.

§ 736. Das substanziell Wahre am Glauben an die Vorsehung — worauf daher auch der vorstellungsmässige Glaube in dem Maass, als er subjectiv religiös lauter ist, auf dem Umweg

nachträglicher Selbstcorrectur hinauskommt — besteht gemäss der reinen Fassung der Vorsehung nicht darin, dass der Mensch dabei rückwärts auf die natürlichen endlichen Ursachen seiner persönlichen Erlebnisse blickt, als ob sie einzeln von Gott zur Realisirung seiner Lebenszwecke so angeordnet wären, dass diese, vorgängig seinem eigenen Thun, schon von Gott aus erfüllt würden; — sondern darin, dass er, die natürlichen Ursachen seiner Erlebnisse auch natürlich aufnehmend, dabei vorwärts schaut auf seinen absoluten persönlichen Daseins-zweck, wahrer Geist in der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste zu sein, und dass er all seine natürlichen, im Einzelnen zufälligen Erlebnisse nun in seinem persönlichen Geistesleben auf diesen seinen absoluten Lebenszweck concentrirt und so diesen mit Gott erfüllen zu können sich bewusst ist, — wie auch sein Geschick im äussern Leben sich gestalten mag.

§ 737. Weil aber der Mensch diese Selbstbeziehung all seiner natürlichen Erlebnisse auf seinen absoluten Daseinszweck als Geist nur auf Grund der objectiven Voraussetzung, dass der absolute Grund der Welt absoluter Geist ist, auch subjectiv wahr in sich zu vollziehn vermag: so kann der Mensch selbst persönlich all seine Erlebnisse nur dann vorwärts auf seine absolute Bestimmungserfüllung beziehn, wenn er dabei zugleich hinter all die natürlichen Ursachen und den darin mitspielenden Zufall — das unmittelbare Object seiner äussern Erfahrung und seiner praktisch-verständigen Auffassung und Behandlung derselben — zurück geht und in Gott, dem absoluten Geist, auch den absoluten zwecksetzenden Grund all dieser Endlichkeiten, und darum in ihm auch den absoluten Grund für seine eigene Kraft der Bestimmungserfüllung erfasst.

So realisirt sich im Menschen, was schon § 13 principiell als der wesentliche Inhalt des religiösen Processes bezeichnet worden ist: seine Erhebung als endlicher Geist aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit.

§ 738. Darum stellt sich denn auch der Mensch aus der Erfahrung der erst in ihm selbst persönlich werdenden, aber objectiv göttlichen Realisirung der Vorsehung, d. h. der Zwecksetzung und Zweckerfüllung des Weltgangs für ihn, in seiner un-

mittelbaren religiösen Anschauung die Vorsehung auch als persönlich von Gott ausgehend vor. — Diese Vorstellung von der persönlichen Vorsehung Gottes hat dieselbe innere Wahrheit und psychologische Naturgesetzmässigkeit, wie die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes überhaupt, welche durch die erst im Menschen persönlich werdende Bestimmtheit des religiösen Wechselverkehrs mit dem absoluten Geiste hervorgerufen wird (§ 717). —

Die Vorstellung einer persönlichen Vorsehung ist eine bloss subjective Vorstellung in dem Grad und Maass, als sie die Vorsehung auf endliche äussere Lebenszwecke bezieht; sie ist aber in dem Grad und Maass Ausdruck einer objectiven Glaubenswahrheit, als sie die Vorsehung auf die Erfüllung des absoluten Daseinszweckes des Menschen, auf sein wahres Geist-sein in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist bezieht.

1. So allein löst sich in der reinen, adäquat geistigen Fassung der Vorsehung und in richtigem Verständniss der religiösen Psychologie der Conflict zwischen dem substanziell wahren religiösen Glauben an die Vorsehung und den Verstandeswidersprüchen in der Vorsehungsvorstellung. Das Wort des Apostels: „wir wissen, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, denen, die nach seinem Vorsatz berufen sind (Röm. 8, 28)," drückt nicht bloss den vorstellungsmässigen Vorsehungsglauben aus, sondern schliesst den substanziellen Wahrheitskern alles Vorsehungsglaubens in sich, und zwar um so voller, je genauer jedes Moment dieses Ausspruches in seinem innersten Gedanken gefasst wird: die Gott lieben — zum Guten — mitwirken — die nach dem Vorsatz berufen sind. Das praktische Verständniss dieses Wortes ist der Maassstab der praktischen Religiösität überhaupt; das theoretische der Maassstab des wirklichen Denkens und nicht bloss Phantasirens oder gar bloss Schwatzens in religiösen Dingen.

2. Weil aber für den wahren Begriff der Vorsehung alle damit angedeuteten Momente in Betracht kommen und vollständig verwerthet werden müssen, so kann auch unsere Erörterung derselben erst durch die des christlichen Princips, welches dieselben in ihrem Grunde zusammenfasst, ihren vollen Abschluss erhalten. Auch der „Gläubige" wird sagen: erst der christliche Vorsehungsglaube sei der wahre. Diess heisst aber: erst vom christlichen Princip aus erhält der allgemein religiöse Vorsehungsglaube seine wahre Bestimmtheit nach Form und Inhalt.

Zweites Kapitel.

Die Anthropologie.

§ 739. Die kirchliche Anthropologie hat das christliche Bewusstsein vom Menschen, d. h. das, welches aus der Thatoffenbarung des christlichen Princips sich als seine innere Voraussetzung aufschliesst, als Postulat für das Dogma von Christi Person und Werk in ihrem geschichtlich gegebenen Vorstellungsmaterial ausgeführt (§ 429 ff.). Die Verstandeskritik hat aber diese Form wieder auflösen und das gestellte Problem vor der Hand als ungelöst zurücklegen müssen (§ 653 ff.). — Jetzt haben wir dasselbe wieder aufzunehmen, um seine wissenschaftlich adäquate Lösung aus dem rein gefassten Begriff des Menschen als endlichen Geistes und dem nun gewonnenen Begriff Gottes als des absoluten Geistes (§ 698 ff.) consequent abzuleiten. —

Dieses Problem ist die creatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

§ 740. Vorab ist die Grundbestimmung des Menschen, der Begriff endlicher Geist, nicht vorstellungsmässig zu fassen als Zusammensetzung zweier Substanzen, sondern streng zu denken als substanzielle Einheit zweier Momente. Der Mensch ist endliches, räumlich-zeitliches Naturwesen, dessen individuelles geistiges Lebensprincip aber, die Seele, die Bestimmung und Potenz hat, sich zum Für-sich-sein seines In-sich-seins, d. h. zum wirklichen Geist-sein zu entwickeln, persönlicher Geist zu werden. Als jenes ist er endlich; als dieses ist er Geist: als die substanzielle Einheit beider Momente, als die er allein qua Mensch existirt, ist er endlicher Geist.

§ 741. Ebenso ist darum auch die religiöse Grundbestimmung des Menschen, der Begriff der creatürlichen Gottebenbildlichkeit,

zu fassen. Dem ganzen, substanziell einheitlichen Ich des Menschen kommt als endlichem Geist, nach dem Moment seines endlichen natürlichen Weltdaseins, in religiöser Beziehung, d. h. im Verhältniss zu Gott aufgefasst, der Begriff der Creatürlichkeit zu, — und nicht etwa bloss einem, auch ohne den andern für sich subsistirenden Theil an ihm. Und demselben ganzen, substanziell einheitlichen Ich des Menschen kommt als endlichem Geist, nach dem Moment seines Geist-seins, im Verhältniss zu Gott der Begriff der Gottebenbildlichkeit zu, — und nicht etwa bloss einem, auch ohne den andern für sich subsistirenden Theil an ihm. —

Schrift- und Kirchenlehre, obgleich sie das Wesen des Menschen vorstellungsmässig aus verschiedenen Substanzen als seinen Theilen zusammengesetzt auffassen, haben gleichwohl seine religiöse Grundbestimmung, die creatürliche Gottebenbildlichkeit, im Kern richtig einheitlich bestimmt (§ 201 ff. 431).

§ 742. Wir fixiren 1) den Begriff der religiösen Wesensbestimmung des Menschen mit seinen Momenten, verfolgen 2) den dadurch bedingten religiösen Entwicklungsprocess des natürlichen Menschen und betrachten endlich 3) die Form, in der das absolute Princip der Bestimmungserfüllung schon diesem endlichen Process wirksam immanent ist.

1. Der Begriff der creatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen.

a. Das Moment der Creatürlichkeit.

§ 743. Der Mensch, als endlicher Geist, ist Creatur Gottes. Er hat zur gottgesetzten Voraussetzung seines eigenen Lebens als Geist das sinnliche Weltdasein ausser Gott, aus dem sein eigener animaler Lebensprocess als eines endlichen Naturwesens natürlich vermittelt hervorgeht. In dieser Beziehung fällt er mit der Welt überhaupt unter den Begriff der Creatur und steht als solche in demselben positiven und negativen Verhältniss zu Gott, wie die Welt überhaupt, deren auf den Grund zurückgehender Abschluss er als endlicher Geist ist (§ 722. 724.).

Es braucht ja wohl kaum gesagt zu werden, dass wie die Erde zur Welt überhaupt, so der Mensch zum endlichen Geist überhaupt sich verhält. Wir reden nur von der Erde, als unsrer Welt, und darum auch nur vom Menschen, als dem endlichen Geist auf der Erde, und lassen die Frage nach endlichen Geistern auf andern Weltkörpern als nicht religiöse sondern naturwissenschaftliche Hypothese, die uns hier nichts angeht, absolut offen.

§ 744. Das sinnliche Dasein des Menschen ist vom Entstehen bis zum Vergehen — des Einzelnen und des Geschlechtes — endlicher Naturprocess und als diess die gottgesetzte Naturvoraussetzung an ihm selbst für seine, diesem seinem Naturleben immanente übernatürliche Bestimmung zum für-sich-seienden In-sich-sein als Geist.

§ 745. Mit der Creatürlichkeit des Menschen ist nothwendig gegeben:

1) die Endlichkeit seines äussern Daseins, d. h. a) die geschlechtliche Differenzirung der Menschheit, b) die individuelle Bestimmtheit des Einzelnen, c) die Sterblichkeit, das durch sinnliche Naturprocesse vermittelte In's-dasein-treten und Aus-dem-dasein-treten des Einzelnen und des Geschlechtes.

§ 746. 2) Die Endlichkeit auch seines Geisteslebens: dieses ist nicht reines, raum- und zeitloses In-sich-sein, sondern ein stets durch seine endliche sinnliche Naturbasis vermittelter und bedingter, desswegen auch immer extensiv endlicher und mit der Möglichkeit des Selbstwiderspruchs (in Irrthum und Sünde) verbundener Process des Geist-werdens.

b. Das Moment der Gottebenbildlichkeit.

§ 747. Dieses besteht darin, dass der Mensch endlicher Geist, d. h. nicht blosses Naturwesen, und das geistige Princip seines Daseinsprocesses nicht blosse animale Seele ist, sondern dass diese die gottgesetzte Potenz zum Für-sich-sein als wirklicher Geist, die Potenz zum Geist-werden hat.

§ 748. Diese Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geist besteht nun näher 1) in formaler Beziehung darin, dass sein Geistsein dem Wesen nach derselbe *actus purus* mit denselben essentiellen Momenten ist, wie das Geist-sein Gottes, nur auf der Grund-

lage des Subsistenzgegensatzes von absolutem und endlichem Geist, Schöpfer und Geschöpf, d. h. dass das Geist-sein Gottes der *actus purus* des Grundes des Natur-daseins ist, dieses aber die Voraussetzung für den *actus purus* des menschlichen Geist-seins.

§ 749. Das Geist-sein ist aber nicht eine blosse Subsistenzform, als solche gleich sehr verschiedenen Inhalts fähig, wie bei der Vorstellung von verschiedenartigen „reinen" Geistern. Es giebt in Wahrheit nur eine rein-geistige Substanz, nur einen reinen Geist, den eben darum absoluten Geist. Die reale Verschiedenheit des Geisteslebens in den einzelnen endlichen persönlichen Geistern beruht vielmehr gerade auf dem, was Nicht-geist, aber Basis und Material des Geistesprocesses, d. h. Naturbestimmtheit an ihnen ist. Daher besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen

2) in materieller Beziehung darin, dass das geistige Princip, das dem Menschen schon als Naturwesen immanent ist und in seinem organischen Leibe ein individuell bestimmtes Dasein als Seele hat, zum wirklichen Für-sich-sein als Geist kommen soll, wesenseins ist mit dem absoluten Geist, dem ewigen und allgegenwärtigen Grunde der Welt, so dass der Mensch, als subjectiv freier endlicher Geist im Elemente der Welt, an Gott wie seinen absoluten Wesensgrund, so auch seinen absoluten Wesens-inhalt und darum für sein formal freies Geist-sein die ethische Lebens-norm, die immanente objective Zweckbestimmung für seine subjective Selbstbestimmung hat.

§ 750. Auf diesen Unterschied des bloss formalen und des realen Geist-seins, und auf den hierin liegenden Unterschied zwischen bloss formaler Gottebenbildlichkeit des Menschen nur schon als eines geistigen Wesens und realer Gottebenbildlichkeit seines wahren gottentsprechenden Geisteslebens, geht das Wahre an der Unterscheidung in der protestantischen Kirchenlehre zwischen dem potentiellen und inamissibeln und dem actuellen und amissibeln Ebenbild Gottes (§ 436 f.), so wie auch an der katholischen Unterscheidung von *imago* und *similitudo* (§ 434, 2) zurück.

§ 751. Die Gottebenbildlichkeit bloss in das formale Moment gesetzt mit Abstraction von dem realen, giebt die deistische

Vorstellung von einer Gott-ähnlichkeit; bloss in das reale gesetzt mit Abstraction von dem formalen, die pantheistische Vorstellung von einer substanziellen Göttlichkeit des Menschen. Sie besteht aber in Wahrheit nur in der Einheit beider Momente, in der Wesensgleichheit, die auf dem Grund des absoluten Subsistenzgegensatzes von Schöpfer und Geschöpf (als Grund der Natur und auf Grund der Natur) sich zur freien Lebensgemeinschaft, zur Liebeeinheit des endlichen mit dem absoluten Geiste zu verwirklichen die göttliche Bestimmung des Menschen ausmacht. —

c. Die Einheit beider Momente.

§ 752. Dass der Mensch als einheitliches Wesen, nicht als ein Geist verbunden mit einem natürlichen Leib, sondern einheitlich als endlicher Geist das creatürliche Ebenbild Gottes ist, besteht nun also darin: dass er die ihm als animaler Seele vom absoluten Geist als dem absoluten Grund des gesammten Weltprocesses immanent gesetzte Potenz und Bestimmung hat, ein mit dem absoluten Geist-sein Gottes (das der Welt in ihrem sinnlichen Dasein nur als geistiges Princip ihres Daseinsprocesses immanent ist) nach Form und Inhalt übereinstimmendes, substanziell in ihm wurzelndes, aber im Element der Welt ausser Gott und darum in einem endlichen Dasein für-sich-seiendes Geistesleben zu verwirklichen, so dass in diesem sich der ewige Grund des Weltprocesses zugleich auch als der Zweck desselben reflectirt, und darin der absolute Grund der Welt sich in Wahrheit als der absolute Geist offenbart.

§ 753. Diess schliesst vorab in sich, dass gegenüber dem ewig-allgegenwärtigen In-sich-sein Gottes, des absoluten Geistes, die gottebenbildliche Bestimmung des Menschen sich nur in einem endlichen Geistesprocess unter allen Bedingungen und Consequenzen creatürlichen Weltdaseins ausser Gott verwirklichen kann. —

Ehe wir diesen Process durch die einzelnen Momente seines Verlaufes verfolgen, fixiren wir vorerst die im Vorigen gegebenen Endpunkte desselben, um daran die positive Würdigung der betreffenden Momente der kirchlichen Anthropologie zu knüpfen.

§ 754. Der empirische **Ausgangspunkt**, wie das menschliche Ich nicht nur überhaupt durch Gottes natürlich vermittelte Schöpfung in's Dasein tritt, sondern wie er auch in jedem Moment die Unterlage seines Geisteslebens bildet, ist sein räumlich-zeitliches Natur-dasein als körperlicher Organismus, dessen geistigem Lebensprincip, der Seele, die gottebenbildliche Bestimmung zum für-sich-seienden In-sich-sein als Geist erst potentiell immanent ist. Als diess ist das Ich factisch noch das reine Gegentheil dessen, wozu es bestimmt ist. — Dieses Moment des Natur-daseins am Menschen, für sich fixirt und wie es im Entwicklungsprocess des Geisteslebens sich dann auch geltend macht als die natürlich bestimmende Macht in der bloss formal geistigen Selbstbestimmung des Ich, macht den wahren biblischen, speciell paulinischen Begriff des **Fleisches** aus (§ 202. 211).

§ 755. Das **Ziel** des Menschen, die Zweckerfüllung seiner creatürlichen Gottebenbildlichkeit, ist das wie formal so real **wirkliche Geist-sein** des Ich, die selbstbewusste und selbstgewollte subjective Uebereinstimmung des *actus purus* seines endlichen Geisteslebens mit dem absoluten Geist, die als Liebeeinheit mit Gott unmittelbare Wirklichkeit in ihm ist.

§ 756. Das Welt-dasein des Menschen, seine sinnliche Existenz als **endlicher Geist**, ist und bleibt in seiner natürlichen Bedingtheit und Bestimmtheit das **Medium** der Vermittlung für diesen Process seiner Bestimmungserfüllung als Geist und giebt diesem den individuellen Stoff für seine Selbstverwirklichung zur Persönlichkeit. Aber in seinem Leben als **Geist**, als Persönlichkeit, als für-sich-seiendes **In-sich-sein**, wird jenes endliche Natur-dasein an ihm selbst, wie es als solches ausser Gott und von der Welt ist, **aufgehoben** in das freie Sein der Creatur in Gott.

§ 757. Die **Kirchenlehre** hat nun die beiden unabtrennbar zusammengehörenden **Momente** am Menschen, die gottebenbildliche Bestimmung des menschlichen Ich zum Geist-sein und den endlichen Process ihrer Vermittlung auf dem Boden und unter den Bedingungen des Gottes absolutem In-sich-sein entgegengesetzten Weltdaseins, nach der Natur der Vorstellung einander abstract-sinnlich

gegenübergestellt als zwei zeitlich aufeinander folgende und dann natürlich einander schlechthin entgegengesetzte Zustände des ganzen Menschen: die gottebenbildliche Bestimmung als wirklichen Anfangszustand, *status integritatis*, und den endlichen Vermittlungsprocess als darauf folgenden *status corruptionis* (§ 430 ff.) —

Aus dieser vorstellungsmässigen Fassung der ganzen Lehre sind mit Nothwendigkeit alle Verstandesantinomien nicht nur der strengen Kirchenlehre, sondern auch aller Abschwächungen derselben, die aber diesen allgemeinen Vorstellungsboden nicht verlassen, entsprungen (§ 659 ff.); während gerade die strenge protestantische Kirchenlehre die wahre Idee in dieser inadäquaten Form hat.

§ 758. Die protestantische Kirchenlehre hat — diese vorstellungsmässige inadäquate Form in Abzug gebracht — in ihrer Beschreibung des *status integritatis* das Moment der Gottebenbildlichkeit religiös richtig bestimmt (§ 433. 435), gegenüber der katholischen (§ 434), — bis auf diejenigen Momente, welche die nothwendige Consequenz des beiden gemeinsamen theoretischen Grundfehlers sind, dass sie nämlich die Bestimmungserfüllung, die in Wahrheit erst Resultat des Selbstverwirklichungsprocesses des endlichen Geistes auf der Basis der Natur sein kann, schon als verwirklicht anerschaffenen Anfangszustand fasst, welcher Widerspruch sich schon in der relativen, auf dem gemeinsamen Boden unlösbaren Differenz zwischen der lutherischen und der reformirten Fassung (§ 437) zum Ausdruck gebracht hat. —

Alle aus dem theoretischen Grundfehler nothwendig folgenden unwahren Bestimmungen in der protestantischen Kirchenlehre laufen darin zusammen, dass die Bestimmtheit des endlichen Creatur-daseins des Menschen, statt in ihrer Endlichkeit als das reale Medium für die Bestimmungserfüllung des Geistes festgehalten, vielmehr durch eine contradictio in adjecto in der Anschauung des vollkommenen Urzustandes illusorisch gemacht wird.

§ 759. Auch in ihrer Beschreibung des *status corruptionis* hat die protestantische Kirchenlohre (§ 443) das Moment des

Natur-daseins am Menschen in seinem Verhältniss als Fleisch (§ 754) zum Geist richtig bestimmt, — mit Abzug dessen, was nothwendige Consequenz des theoretischen Grundfehlers ist, dass nämlich 1) das Fleisch-sein des Menschen im Gegensatz zu seiner Bestimmungserfüllung als Geist als ein dieser nachfolgender, statt als ein ihr vielmehr vorausgehender Zustand angeschaut, und dass es 2) in diesem Zustand als das Wesen des ganzen Menschen statt als immer nur das eine Moment im Wesen des Menschen gefasst wird.

§ 760. Daraus war aber mit Nothwendigkeit die nicht bloss formal unrichtige, sondern auch sachlich unwahre Bestimmung der Kirchenlehre gefolgt, dass das zu seiner Bestimmungserfüllung als Geist im Gegensatz stehende endliche Natur-dasein des Menschen schon als solches, und nicht erst wie es zum Geistesact des Selbstwiderspruchs wird, als selbstverschuldeter Fall aus dem *status integritatis* in den *status corruptionis* und im *status corruptus* als Erbsünde gefasst werden musste (§ 444). —

Gerade das sachlich Unwahre dieser Bestimmung gleicht aber die absolute Prädestinationslehre wenigstens indirect wieder aus, indem sie auch diesen Fall und seine Folge von Gott selbst zum Medium für die Verwirklichung seines absoluten Endzweckes mit der Schöpfung ewig mit vorausbestimmt sein lässt (§ 451).

§ 761. Immerhin ist aber auch in dieser unwahren Anschauung der Kirchenlehre, dass sie den *status corruptionis* als eine für das ganze Geschlecht zum nunmehrigen Naturzustand gewordene Folge der Ursünde fasst, die wahre Idee enthalten, dass — freilich in umgekehrtem Causalverhältniss — das Natur-dasein des Menschen und die Sünde nicht in einem bloss zufälligen, sondern in einem innern Zusammenhang miteinander stehn.

§ 762. Ebenso liegt endlich in der von dem theoretischen Grundfehler nothwendig mitbedingten unwahren Bestimmung der Kirchenlehre, dass sie die sich vollziehende Endlichkeit des menschlichen Natur-daseins, Uebel und Tod, als eine über das ganze Geschlecht verhängte göttliche Strafe fassen musste (§ 449), wenigstens die wahre Idee, dass auch Sünde und Uebel nicht in zufälligem,

sondern in innerm Zusammenhang miteinander stehn, indem beide im Moment des Natur-daseins am Menschen ihren Grund haben, — wie? ist nachher zu erörtern.

2. Der endliche Entwicklungsprocess der religiösen Bestimmung des Menschen.

§ 763. Der natürliche Anfangszustand des Menschen ist thatsächlich noch das reine Gegentheil vom Zustand seiner Bestimmungserfüllung, vom *actus purus* gottentsprechenden Geisteslebens: fleischliches Dasein, — Unschuld, aber nur in dem negativen Sinn der Indifferenz von Naturbestimmtheit und Geistesbestimmung.

§ 764. Dieses natürliche Ich, actuell Fleisch aber potentiell Geist, geht kraft dieser ihm immanenten Potenz, oder durch die Offenbarung Gottes im Vernunfttrieb, in den Process des actuellen Geist-werdens ein; in speciell religiöser Beziehung dadurch, dass successiv und in jedem Moment wieder endlich natürlich vermittelt, die auch ihm als die Substanz seines subjectiven Geist-seins immanente objective moralische Weltordnung in's subjective Bewusstsein tritt und zwar — gemäss der endlich natürlichen Vermittlung dieses Processes — in Form einzelner seiner jeweiligen unmittelbar natürlichen oder fleischlichen Subjectivität entgegentretender Gebote, resp. Verbote: also durch die sich natürlich vermittelnde Offenbarung Gottes im Gewissen. — vgl. § 30 ff. 211 f. 725 ff.

§ 765. Damit kommt der Mensch sowohl zur innern Selbstunterscheidung seines geistigen Ich von der Natürlichkeit an ihm selbst, als auch zugleich zu einem Bewusstsein von Gott sich gegenüber. Und zwar wird er in dieser Selbstunterscheidung als Subject, als für-sich-seiendes In-sich-sein, als bewusstes und wollendes Ich, kurz als Geist, vom Fleisch an ihm selbst einerseits diesem gegenüber formal frei: das in jedem Moment vorausgehende Naturbestimmt-sein bildet nur noch ein natürliches Motiv, nicht mehr die wirkende Ursache seiner eigenen Lebensäusserung; denn diese ist Geistesleben, formal freie Selbstbestimmung ge-

worden. Andrerseits aber erfährt dieses formal freie Ich sein eigenes substanzielles Wesen als Geist erst als eine sein-sollende Objectivität ihm selbst gegenüber, deren Bewusstsein nun als sittlich-religiöses Motiv auf seine Selbstbestimmung einwirkt.

§ 766. Da nun die Naturbestimmtheit, oder das Fleisch, von Haus aus noch den unmittelbar gegebenen subjectiven Lebensinhalt, die subjective Bestimmtheit des Ich ausmacht, sein Wesen als Geist dagegen ihm erst als Objectivität, als Gebot von aussen gegenüber tritt: so hat die formale Freiheit des Ich zugleich mit ihrem Eintritt auch einen Hang zur Sünde: der Mensch ist von Natur sündhaft.

§ 767. Die Sünde ist die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes (vgl. § 207. 440. 443, b). — Die wesentlichen Momente dieses Begriffs der Sünde sind:

1) Der Form nach ist die Sünde ein Act der Selbstbestimmung des endlichen Geistes; also weder ein diesem Act der Selbstbestimmung vorausgehendes Sein, sei's am Ich selbst sei's ausser ihm, noch ein vom Act ablösbares Product; und zwar ist sie nur ein solcher Act des Geistes, der zugleich ein irgendwelches subjectives Bewusstsein des Sollens als göttlichen Gebotes in sich schliesst: ein Act wider-göttlicher, nicht bloss nicht-göttlicher Selbstbestimmung.

2) Dem Inhalt nach ist die Sünde ein Sich-selbst-wollen des endlichen Ich gerade in seiner natürlichen Endlichkeit als solcher, also in seiner sinnlichen Naturbestimmtheit (sei's nun unmittelbar in seiner Sinnlichkeit, sei's mittelbar in der fleischlichen Bestimmtheit seines Geisteslebens) zuwider seiner im absoluten Geist wurzelnden und ihm auch bewussten Bestimmung zur Geistesherrschaft über das Natur-dasein ausser Gott.

Jedes Moment dieses Begriffs der Sünde ist genau zu nehmen; daraus ergiebt sich sein Verhältniss zu anderweitigen Begriffsbestimmungen der Sünde.

§ 768. Die Sünde hat kein Realprincip ausserhalb der formalen Freiheit des endlichen Geistes: weder ein persönliches (den Satan), noch ein sachliches (die Sinnlichkeit). Sondern sie

hat nur einen allgemeinen Grund ihrer Möglichkeit: im realen Für-sich-sein des endlichen Geistes Gott gegenüber auf dem Boden der Welt, welche Möglichkeit erst im Act des sich thätlich darin Gott zuwider geltend machenden endlichen Geistes zur Wirklichkeit wird.

§ 769. Dass nun der Mensch von Natur sündhaft ist, d. h. dass zugleich mit dem Erwachen des subjectiven Geisteslebens in ihm auch ein Hang zur Sünde hervortritt, das hat seinen natürlichen Grund in seinem Wesen als endlicher Geist. Vorab darin, dass von seiner Naturbasis her die einzelnen Lebenstriebe, die den individuellen Inhalt seiner jeweiligen endlichen natürlichen Willensbestimmtheit ausmachen, in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit einzeln, jeder für sich, die auf die formale Selbstbestimmung des Ich einwirkenden natürlichen Motive bilden und nicht so, wie sie an sich, ihrem innern vernünftigen Zweck nach, oder im göttlichen Gedanken, die zusammenstimmend einander ergänzenden Momente des in sich einheitlichen Daseins-zweckes des Menschen bilden.

§ 770. Zu diesem aus dem Materiellen stammenden Grund kommt nun weiter der aus dem formalen Wesen des Geistes hinzu: die Bestimmung zur Freiheit, zur Selbstbestimmung aus sich, ist dem Geiste wesentlich, indem das Wesens des Geist-seins gerade darin besteht; sie ist daher dem Ich schon von Natur als Trieb der formalen Freiheit immanent. So lang und wie weit nun aber dem Ich sein wahres Wesen als Geist thatsächlich noch ein seiner natürlichen Subjectivität gegenüber stehendes Gebot ist, muss der immanente Freiheitstrieb sich als natürliche Tendenz der Eigenwilligkeit nur schon rein als solcher geltend machen; diese aber steigert das natürliche, ethisch noch indifferente Begehren an der gegenüberstehenden Schranke des Verbotes zum sündhaften Gelüsten. —

Diess ist das Eine Wahrheitsmoment in der protestantischen Kirchenlehre von der Erbsünde.

§ 771. So verhält es sich schon, auch wenn wir, noch in abstracto, den Menschen rein von der Natur herkommend betrachten. Da nun aber in concreto seit dem Beginn einer Menschheits-

geschichte der einzelne Mensch seine individuelle Naturvoraussetzung an ihm selbst nicht rein von der normalen Natur her hat, sondern mehr oder minder bereits getrübt durch die natürliche üble Nachwirkung fremder, seiner eigenen Selbstbestimmung vorausgehender Factoren: so erhält dadurch von vornherein das materielle Moment in dem natürlichen Hang zur Sünde eine reale Verstärkung. —

Diess ist das andere Wahrheitsmoment in der kirchlichen Erbsündenlehre.

§ 772. Die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen ist nun aber weder extensiv noch intensiv eine absolute Bestimmtheit des natürlichen Ich: der natürliche Hang zur Sünde tritt weder in allen Momenten der ethischen Selbstbestimmung des Menschen eo ipso hervor — z. B. in allen denen nicht, wo seine natürliche Willensbestimmtheit mit der objectiven Forderung der moralischen Weltordnung von selbst zusammentrifft —; noch bestimmt der Hang zur Sünde auch da, wo er eintritt, damit eo ipso schon den Willen selbst zur Sünde. Denn auch das natürliche Ich hat, wie weit es Geist ist, formale Freiheit; wie weit es aber noch nicht Geist ist, ist auch seine Lebensäusserung noch nicht Sünde.

§ 773. Der Mensch muss in dem natürlich sich vermittelnden Process seines Geist-werdens mit absoluter Nothwendigkeit nur durch die Alternative zwischen Sünde und Gehorsam, oder durch die innere Versuchung zur Sünde hindurch, nicht aber durch die Sünde selbst. An jeder Sünde ist der Mensch selbst Schuld; denn an jedem ethischen Act fällt gerade das, was allein Sünde daran sein kann, in das Moment der Selbstbestimmung; was aber vor diese fällt, das ist noch nicht Sünde.

§ 774. Wie aber auch das natürliche Ich in der nothwendigen Alternative zwischen Sünde und Gehorsam sich im einzelnen Fall bestimmen mag, — jedenfalls steht es dabei als noch natürliches, das sein eigenes Geistes-wesen noch bloss in der Form göttlichen Gebotes sich objectiv gegenüber hat, in thatsächlichem Zwiespalt mit seiner immanenten Bestimmung zur freien Lebensgemeinschaft als Geist mit dem absoluten Geiste: im Fall der Sünde thut es, was es objectiv nicht soll; im Fall des Gehorsams, was es subjectiv nicht frei aus sich selbst will. —

Nicht durch die Sünde, wohl aber durch die Erfahrung dieses Zwiespaltes mit seiner Bestimmung als Geist muss der Mensch mit absoluter Nothwendigkeit hindurch. Diess ist die Wahrheit an dem paulinischen und protestantischen allgemeinen Satz: der Mensch wird durch die Werke des Gesetzes nicht gerecht, — ganz abgesehn von der Frage, wie weit er dasselbe empirisch erfüllt habe oder nicht.

§ 775. Kraft der Gerechtigkeit Gottes — durch die innere Einheit von physischer und moralischer Weltordnung im absoluten Geist, die sich im Weltprocess auch der als Moment darin mitgesetzten subjectiven Freiheit des endlichen Geistes gegenüber als immanentes absolutes Princip erweist — hat jede Sünde, als endlich eigenwillige Verletzung der moralischen Weltordnung, eine Reaction der physischen Weltordnung gegen das verletzende Subject als Strafübel zur Folge.

§ 776. Welches Gebiet der Weltordnung der Mensch durch sein ethisches Thun thatsächlich verletzt, von dem fällt auch ein entsprechendes Strafübel auf ihn zurück. —

Diess allgemeine Gesetz hat aber, wegen der essentiellen Aeusserlichkeit und Endlichkeit des Weltprocesses, in dem es sich vollzieht, nur mit der nähern Bestimmung volle Wahrheit, dass das Strafübel in dem Grade nicht unmittelbar eintritt und die Verletzung deckt, als auch äussere, natürliche, nicht unmittelbar durch die Sünde selbst bedingte Factoren zur thatsächlichen Verletzung mitgewirkt haben, als daher auch solche Factoren bei der Reaction auf das verletzende Subject mitbetheiligt sind. Ganz congruent decken sich Sünde und Strafübel, als Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit in der Welt, nur im Geist-sein des Subjects selbst, weil hier, im Geist als Subject-Object, zwischen subjectivem Act und objectivem Effect kein äusseres Zwischenglied liegt, weder für die Verletzung noch für die Reaction.

Diess ist das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wie es durch das Wesen Gottes und das Wesen des Weltprocesses bestimmt wird. In ihm findet die Erfahrungsthatsache, dass die göttliche Gerechtigkeit sich auf Erden unvollkommen vollziehe, ihre volle Erklärung und zugleich die Lösung ihres scheinbaren Widerspruchs mit der Idee einer göttlichen, d. h. absoluten Ver-

geltung. Es wäre theoretisch vernünftiger und praktisch fruchtbarer, sich von diesem Gesetz der Vergeltung in seiner Begründung und in seiner Anwendung erst genaue Rechenschaft zu geben, als die allerdings wohlfeile Erfahrung einer unvollständigen Vergeltung im äussern Leben kurzweg dazu zu verwenden, entweder die Nothwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung zu postuliren, oder dann umgekehrt die göttliche Vergeltung überhaupt zu leugnen.

§ 777. Göttliche Strafe der Sünde ist daher alles Uebel, welches als Reaction der verletzten, in Gott einheitlichen physischen und moralischen Weltordnung das verletzende Subject trifft, also: 1) objectiv, jede natürliche üble Folge der Sünde für das sündigende Subject, — auch wo sie von diesem selbst subjectiv nicht dafür erkannt oder anerkannt wird; 2) subjectiv, jedes vom sündigenden Subject in seinem Gottesbewusstsein auf seine Sünde bezogene Uebel, — auch wo dieses objectiv in keinem natürlichen Causalzusammenhang mit derselben steht. —

Hierin liegt das Wahre an der vorstellungsmässigen Unterscheidung von natürlichen und positiven, ordentlichen und ausserordentlichen Strafen Gottes (§ 449. 683.).

§ 778. Das Vorhandensein des Uebels überhaupt (sich gipfelnd im Tod) ist zwar an sich, objectiv betrachtet, nicht — wie nach der Kirchenlehre — in dem Sinn Strafe der Sünde, dass es von Gott erst auf die Sünde hin zu ihrer Bestrafung in die bis zur wirklichen Sünde auch ohne Uebel geschaffene Weltordnung eingefügt worden wäre (§ 441. 449.), indem vielmehr nicht bloss die Möglichkeit sondern auch die Wirklichkeit des Uebels mit der Möglichkeit der Sünde von vorn herein auf dem einen und selben natürlichen Grunde beruht, nämlich auf dem Gegensatz des endlichen Welt-daseins ausser Gott zum absoluten In-sich-sein Gottes, also im Wesen der Welt als Creatur (§ 672. 746. 766.). —

Wohl aber treten für das Selbstbewusstsein des sündigen Menschen — und zwar nicht bloss als subjective Vorstellung, sondern mit innerer objectiver Nothwendigkeit — Sünde und Tod in diesen Zusammenhang von Schuld und Strafe. So lange nämlich und wie weit noch das dem Tod von Natur verfallene Fleisch (das Moment des endlichen Natur-daseins) sich im menschlichen Ich auch als der Inhalt seines geistigen Lebens, d. h. als die Macht seiner

subjectiven Selbstbestimmung zur Sünde erweist, muss auch das Ich den Tod, die an seinem sinnlichen Dasein sich natürlich vollziehende Endlichkeit, als eine es selbst als Geist treffende Negation empfinden. Da aber in seiner Bestimmung zum Geist, zum freien In-sich-sein gegenüber seinem sinnlichen Dasein, auch die Freiheit von der Negation dieses letztern enthalten ist: so muss es dieselbe als eine selbstverschuldete Strafe der Sünde nicht bloss subjectiv empfinden, sondern auch objectiv erfahren.

§ 779. Alle Strafen der Sünde haben ein Moment des Zeitlichen und des Ewigen an sich: des Zeitlichen der äussern Erscheinung nach, und in wie fern sie als diess für das sündigende Ich den geistigen Zweck haben, objectives Zuchtmittel der Busse zu sein, und mit der Erfüllung dieser Bestimmung, wenn auch nicht als natürliches Uebel so doch als Strafe aufhören (was beim Begriff der Sündenvergebung zu erörtern ist); des Ewigen dagegen, in wie fern sie an und für sich Vollzug der die Sünde negirenden göttlichen Gerechtigkeit sind. —

Jede zeitliche Unterscheidung von zeitlichen und ewigen Strafen der Sünde (vor und nach dem Tod) ist eine sinnliche Vorstellung, die durch die ungeistige Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit zur Ausfüllung der Lücke hervorgerufen wird, welche jene im Vollzug der Gerechtigkeit sucht, während sie nur in ihr selbst liegt.

3. Die dem natürlichen Menschen immanente Potenz der Versöhnung.

§ 780. Aber auch in diesem nothwendigen Durchgang des Menschen in seinem natürlichen religiösen Entwicklungsprocess durch den thatsächlichen Zwiespalt mit seiner Wesensbestimmung als Geist ist ihm diese seine absolute Wesensbestimmung als gottgesetzte Potenz zur Gottesgemeinschaft eines wahren Geisteslebens immanent. Von Gott, dem absoluten Grund aus betrachtet, ist diess die Offenbarung seiner Gnade an den sündigen Menschen, — was die Kirchenlehre in ihrem von der Schrift gegebenen historischen Rahmen als Heilsökonomie des *fœdus gratiæ ante legem* und *sub lege*

beschrieben hat (§ 455 ff.), die Religionsgeschichte aber als den Grundcharakter der gesammten religiösen Entwicklung der Menschheit aufweist.

§ 781. Der Mensch hat als endlicher Geist seine gottebenbildliche Bestimmung auf jeder empirischen Stufe seiner natürlichen, vom blossen Natur-dasein ausgehenden Entwicklung seinem Wesen als Potenz und eben damit seinem subjectiven Geistesleben als Trieb immanent. Darin liegt wie die unverlierbare objective Möglichkeit, so das unaustilgbare subjective Bedürfniss, aus dem empfundenen thatsächlichen Zwiespalt, in welchem er mit seiner Geistesbestimmung in Gott steht, heraus und zur Erfüllung derselben und damit zu der actuell in ihm noch nicht vorhandenen und doch seinsollenden Einheit seines Geisteslebens mit Gott zu gelangen: — das subjective Versöhnungsbedürfniss des natürlichen Menschen.

§ 782. Allein als endlicher Geist kann der Mensch von seiner eigenen endlichen Subjectivität aus von jenem Zwiespalt nicht loskommen, so lang er es, in seinem Versöhnnngsbedürfniss, nur in Kraft derselben anstrebt, d. h. so lange doch die endliche Naturbestimmtheit an ihm (als Fleisch) die sein Ich bestimmende Macht ist, seine Geistesbestimmung in Gott dagegen seinem subjectiven Bewusstsein erst objectiv als eine andere Macht, als blosses Gesetz gegenübersteht: — die objective Erlösungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen.

§ 783. Dieser Widerspruch im natürlichen Menschen, der seinem Wesen als endlicher Geist entspringt und sich daher aus diesem für sich nicht heben lässt, findet seine Aufhebung nur durch das letzte, vollendende Moment der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen Geiste: dadurch, dass jener sich in diesem als die immanent wirkende Kraft eines wirklichen, aus dem endlichen Natur-bestimmtwerdeu zur Selbstbestimmung aus ihm, dem absoluten Princip auch der Naturwelt, sich erhebenden Geisteslebens erweist, oder durch die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen als Gnade, die, ihrem Effect im endlichen Geistesleben nach bezeichnet, die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes ist (§ 32. 729.).

§ 784. Bis zum Eintritt dieses vollendenden Offenbarungsmomentes aus der Potentialität in die Actualität des subjectiven Geisteslebens ruft das Versöhnungsbedürfniss — jeweilen in den geschichtlich bedingten Formen der positiven Religion, innerhalb welcher die subjective Religiosität sich entwickelt und concret bestimmt wird — das Streben nach Erfüllung der objectiven göttlichen Gebote, nach Gesetzesgerechtigkeit hervor. —

Diese aber führt durch ihre innere Unmöglichkeit (§ 774) in dem Maass, als letztere zum subjectiven Bewusstsein kommt — und das wird um so mehr der Fall sein, je lebendiger das religiöse Bewusstsein überhaupt ist —, zur Uebersteigerung der Werke. Diese aber mündet zuletzt entweder in äusserliches und geisttödtendes Satzungswesen, oder in religiöse Verzweiflung, oder in Verzweiflung an der Religion selbst, — in jedem Fall in das Gegentheil vom wahren Ziel der Religion aus.

§ 785. Zugleich weckt aber die objective Erlösungsbedürftigkeit in dem Maass, als sie zum subjectiven Bewusstsein kommt, den Glauben an die göttliche, das eigene Unvermögen ausfüllende Gnade, aber zunächst als etwas noch jenseits der Wirklichkeit Liegendes, zwar von Gott Verheissenes, aber vom Menschen selbst erst Herbeizurufendes und damit zu Verdienendes.

§ 786. Dieser Glaube giebt sich einerseits Ausdruck im Sühnopfer, das aber als ein äusseres und zwar von der Autorität der positiven Religion vorgeschriebenes Thun selbst wieder zum Gesetzeswerk wird und mit diesem das gleiche Schicksal hat.

§ 787. Andrerseits prägt sich dieser Glaube an die göttliche Gnade zur concreten Erwartung einer göttlichen Vollendungszukunft der menschlichen Bestimmung aus. Der Wahrheitskern dieser subjectiv menschlichen Hoffnung ist göttliche Verheissung, d. h. objectiv in Gott begründet und dadurch dem Menschen zum subjectiven, über seine Endlichkeit hinaus drängenden Hoffnungstrieb immanent gesetzt. Die concrete Form der Hoffnung dagegen, in welcher jene Erwartung auf dem Boden und aus dem jeweiligen geschichtlichen Bewusstseinsmaterial des natürlichen Menschen Ge-

stalt gewinnt, trägt den innern Widerspruch des natürlichen Menschen mit seiner Geistesbestimmung ebenfalls an sich und nimmt daher die Gestalt einer stets vor der Wirklichkeit her fliehenden menschlichen Vorstellung von einer göttlichen Vollendungszukunft an.

Die Alttestamentliche Religion weist in ihrer geschichtlichen Entwicklung alle diese Momente in der ausgeprägtesten Form auf, daher sie naturgemäss der Boden war, aus dem die Erfüllung in der wahren Geistesreligion hervorging. Allein alle Religionen tragen, in unendlicher Abstufung und Nüancirung, denselben Grundcharakter an sich.

Drittes Kapitel.

Die Christologie.

§ 788. **Einleitung.** — Nun sind wir auf dem Punkt angelangt, wo wir das Centraldogma vom christlichen Princip da, wo die Kritik der Kirchenlehre es als ungelöstes Problem hat müssen liegen lassen (§ 610), wieder aufnehmen können, um es in der neu gewonnenen Form seiner theologischen und anthropologischen Voraussetzungen adäquat auszuführen.

§ 789. Das in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi als unmittelbare religiöse Thatsache der Gotteskindschaft gestellte Problem der Gottmenschheit, als des specifischen Princips der christlichen Religion, hatte sich als ein unter den gegebenen Voraussetzungen über das Wesen seiner constituirenden Momente, über das Wesen Gottes und des Menschen, in jeder Weise unlösbares herausgestellt. Wir haben daher erst diese Voraussetzungen selbst der Kritik unterworfen und nach der Auflösung ihrer kirchlichen Vorstellungsform ihren Inhalt in die gedankenmässige Form gefasst. Nun erwächst uns die Aufgabe, auch für das gegebene christologische Problem aus dem geläuterten Material seiner Voraussetzungen die reine Gedankenform zu suchen.

§ 790. Als der Grundwiderspruch, an dem jede Lösung des christologischen Problems scheitern musste, hat sich uns die in der historischen Genesis und Entwicklung des Dogma's natürlich gegebene und bedingte Identification des christlichen Princips mit der Person Jesu Christi, seiner historisch-primitiven Verwirklichung, herausgestellt. So lange bei der allmäligen Auflösung der kirchlichen Christologie in der neuern Theologie an dieser Identification festgehalten wird, scheitern alle Vermittlungsversuche an diesem Grundwiderspruch (§ 602 ff.).

§ 791. Belehrt durch das doppelte Resultat der Geschichte des Dogma's, erst durch das positive der unter den gegebenen Voraussetzungen consequent ausgebildeten kirchlichen Christologie, und dann durch das negative der nothwendigen Auflösung derselben, haben wir 1) den essentiellen Inhalt der kirchlichen Christologie, die Idee des christlichen Princips, nun in den in der Theologie und Anthropologie neu gewonnenen Gedankenformen consequent zu fassen, 2) das Verhältniss dieses Princips zur historischen Person Jesu, in welcher es in der Unmittelbarkeit einer religiösen Thatsache in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist und welche damit das historische Realprincip des Christenthums ist, zu bestimmen, und 3) die Idee der kirchlichen Trinitätslehre, als des specifisch christlichen Gottesbegriffs, d. h. des Gottesbegriffs, in welchem die Gottesoffenbarung im christlichen Princip ausdrücklich als wesentliches Moment hervortritt, auf ihren entsprechenden Ausdruck zu bringen.

1. Das christliche Princip der Gotteskindschaft.

§ 792. Der abstracte Ausdruck „Princip" soll nicht ein Abstractum, irgend eine von unserm Denken erst erzeugte, oder von der Wirklichkeit abstrahirte subjective Idee ausdrücken, sondern nur einfach, im Gegensatz zur kirchlichen Grundform der Christologie als einer Personalbeschreibung, logisch genau das Subject bezeichnen, dessen Inhalt die kirchliche Christologie in der Form von Personalbestimmungen Christi als des Gottmenschen explicirt hat. Dieser Inhalt ist das, was in der religiösen Persönlichkeit Jesu, wie diese historisch der Quellpunkt des Christenthums ist, als wesentlich neue religiöse Lebensmacht in die Menschheit eingetreten und damit der in sich einheitliche Realgrund — also das Princip — der christlichen Religion ist.

§ 793. Der Inhalt dieses Princips darf vorab nicht allgemein kosmisch, oder allgemein anthropologisch gefasst, sondern muss specifisch als ein religiöser fixirt werden, d. h. als die specifische Bestimmtheit des religiösen Wechselverhältnisses zwischen absolutem und endlichem Geist, welche das wesentlich Neue der

religiösen Persönlichkeit Jesu, wie der christliche Glaube auf dieser basirt, ausmacht. Erst von dieser religiösen Bestimmtheit aus sind die weitern Consequenzen in allgemein anthropologischer und kosmischer Beziehung zu suchen.

Der Fehler aller bisherigen speculativen Christologien, die richtig als den eigentlichen essentiellen Inhalt des Dogma's nicht eine Personalbestimmung der einzigen Person Jesu, sondern eine in seiner Person in der Menschheitsgeschichte neu auftretende Idee fassten, ist das gewesen, dass sie diese Idee nicht als eine specifisch **religiöse** bestimmten, deren Inhalt unmittelbar das Wesen der religiösen Persönlichkeit Jesu ausgemacht hat und historisch von dieser aus das Wesen der christlichen Religiosität ausmacht; sondern dass sie den Inhalt dieser Idee als eine allgemeine **metaphysische** Wahrheit über das begriffliche Verhältniss vom Absoluten und Endlichen (allgemein kosmisch) oder vom Göttlichen und Menschlichen (anthropologisch) fassten. All diess ist noch nicht die christologische Idee selbst, welche specifisch religiösen Inhaltes ist, sondern liefert erst das metaphysische Material, um den Inhalt der christologischen Idee adäquat darin zu fassen und zum Ausdruck zu bringen (§ 604).

§ 794. Einerseits ist das christliche Princip erst in der Thatsache des religiösen Selbstbewusstseins Jesu und des Glaubens an ihn in die Wirklichkeit der Geschichte eingetreten: die Bestimmung seines Inhalts ist daher nicht so zu fassen, dass derselbe auch vor und abgesehn von jener Thatsache sich eo ipso in der Menschheitsgeschichte realisirt hätte. —

Andrerseits aber giebt es sich selbst als die Verwirklichung des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und damit als das Erlösungsprincip für die durch die Sünde im Widerspruch mit Gott und der eigenen göttlichen Bestimmung stehende natürliche Menschheit: sein Inhalt muss sich daher doch als **an sich** im Wesen Gottes und des Menschen enthalten und als nur die volle Verwirklichung des darin Enthaltenen ausweisen.

Wird das **erstere** übersehn, so erhalten wir ein abstract allgemeines, nicht das bestimmte, concret historische, mit der Person Jesu in die Geschichte eingetretene religiöse Princip. Wird mit dem **zweiten** nicht voller Ernst gemacht, so wird das christliche Princip nicht wahrhaft menschlich und als das wahrhaft menschliche religiöse Princip gefasst, sondern als ein übernatürliches im schlecht supranaturalistischen Sinn des Wortes.

§ 795. Dieses christliche Princip — das also als solches erst in der religiösen Persönlichkeit Jesu und im Glauben an diese **thatsächlich** in die Menschheitsgeschichte eingetreten, **an sich**

aber ewig im Wesen Gottes und des Menschen als ihr wahres religiöses Verhältniss enthalten ist — haben wir im Gegensatz zur Form der Kirchenlehre, die es personificirt, d. h. mit der Person seines Offenbarungsträgers unmittelbar identificirt und als den Gottmenschen beschrieben bat, vielmehr als die Gottmenschheit zu bezeichnen, die als Gotteskindschaft religiöse Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben wird, in dem ganz bestimmten Sinn, dass damit nichts anderes bezeichnet sein soll, als was der Kirchenlehre in ihren Bestimmungen über Person und Werk des Gottmenschen als Problem vorgeschwebt hat: die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens, durch welche das Wesen Gottes zu seiner vollen Offenbarung für den Menschen und das Wesen des Menschen zu seiner wahren Bestimmungserfüllung in Gott kommt.

Wie geschichtlich der Mensch Jesus zuerst als Sohn Gottes Object des christlichen Glaubens war, daraus aber im Rückgang der Begründung seiner Gotteskindschaft sich die Lehre vom Gottmenschen entwickelte: so ist das religiöse Princip, das damit als Problem gegeben ist, seiner religiösen Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben nach als die Gotteskindschaft zu bezeichnen, auf seinen Grund dagegen zurückgeführt, als Gottmenschheit.

§ 796. Als die Subsistenzform persönlichen Geisteslebens, in welcher dieser religiöse Process der Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens, die Gottmenschheit, sich realisirt, ist vorab die Persönlichkeit des endlichen, menschlichen Geistes festzuhalten. Die Gottmenschheit verwirklicht sich als menschliches Geistesleben der Gotteskindschaft. — wie der religiöse Process zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste sich überhaupt nur in der persönlichen Subsistenzform des endlichen Geistes vollzieht (§ 717).

§ 797. Der Inhalt der menschlichen Persönlichkeit, das, was in ihr zur Wirklichkeit geistigen Für-sich-seins kommen soll, ist zunächst natürlich zu bezeichnen als die geistige Substanz oder das allgemeine Wesen des Menschen (die *natura humana*), wie dasselbe jedem menschlichen Ich von Natur potentiell immanent ist. Dass sich nun aber dasselbe durch den *actus purus* der Selbstunterscheidung des Ich von seiner Naturvoraussetzung zum subjec-

tiven Geistesleben dieses persönlichen Ich verwirklicht, das hat seinen absoluten Grund — den Grund seiner Möglichkeit überhaupt und den Grund seiner Verwirklichung in jedem Moment — im Wesen Gottes als des absoluten Geistes (§ 724 ff.).

Wo immer also ein menschliches Ich zur Verwirklichung seines wahren Wesens als Mensch, nämlich als endlicher Geist, kommt: da offenbart sich an ihm und erweist sich in ihm das Wesen Gottes, des absoluten Geistes, als die wirkende Kraft seines subjectiven, aus dem blossen Natur-dasein sich erhebenden und von diesem sich selbst unterscheidenden Geist-seins. Daher ist das menschliche Geistes-leben schon an sich ein gott-menschliches in dem Sinn, dass es nur durch die Selbstbethätigung des absoluten Geistes im natürlichen menschlichen Ich zu Stande kommt.

Diess ist das Wahre an der meist nur zu unbestimmt und darum theilweise schief ausgedrückten Idee, welche die moderne Philosophie gern direct der christologischen Idee unterstellt und die moderne „gläubige“ Theologie gern zu einer neuen Begründung der alten Lehre von der Person Christi als des Gottmenschen verwendet: dass göttliches und menschliches Wesen an sich im Verhältniss der Einheit stehn.

§ 798. Verwirklicht nun aber, was hienach an sich schon jedem menschlichen Geistesleben als wirkendes Princip zu Grunde liegt und immanent ist, die Absolutheit des Geistes als solchen in seinem reinen In-sich-sein sich in einer menschlichen Persönlichkeit zum wirklichen Inhalt ihres eigenen subjectiven Geisteslebens — was objectiv Selbsterweis des absoluten Geistes im creatürlichen endlichen Geist, und subjectiv das Selbstbewusstsein dieses endlichen Ich von seinem Erhobenwerden durch Gott aus seiner Naturbestimmtheit ausser Gott zur Geistesgemeinschaft mit Gott im *actus purus* der eigenen Selbsterhebung zum freien In-sich-sein als Geist ist —: so ist dieses menschlich persönliche Selbstbewusstsein von der Absolutheit des Geistes die thatsächliche Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur Einigung persönlichen Geisteslebens, oder also der Eintritt des Princips der Gottmenschheit, das an sich dem Menschen als endlichem Geist immanent ist, in die Wirklichkeit des Menschheitslebens. —

Und zwar ist in dieser Thatsache — erst in ihr, in ihr aber auch ganz — das Wesen Gottes als des absoluten Geistes durch ihn selbst im endlichen Geist aufgeschlossen; und ebenso ist erst in dieser Thatsache, in ihr aber auch bis auf den Grund, das wahre Wesen des Menschen in seinem substanziellen Einheitsverhältniss zu Gott geoffenbart und verwirklicht.

§ 799. Das Problem der Gottmenschheit, der Einigung wahren göttlichen und wahren menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens, das in der religiösen Persönlichkeit Jesu als neues Realprincip der Religion in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist als eine wie dem religiösen Leben zur eigenen Glaubensaneignung aufgeschlossene, so auch dem Denken zum Problem gestellte Thatsache, findet seine Lösung als wissenschaftliches Problem in der Erkenntniss: dass sie sich als Selbstbewusstsein des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes, oder — kurz bezeichnet, aber genau im vorbestimmten Sinn — als absolutes religiöses Selbstbewusstsein verwirklicht.

§ 800. Dieses absolute religiöse Selbstbewusstsein, in welchem die reale Gottmenschheit besteht, verwirklicht sich nur als das reine Geistesleben der Liebegemeinschaft zwischen Gott und Mensch, und zwar als Vaterschaft von Seite Gottes, als Kindschaft von Seite des Menschen. Das Wesen der Liebe ist das Leben im Eins-sein mit einem Andern: im absoluten religiösen Selbstbewusstsein nun ist der absolute Geist der erzeugende Grund eines sein absolutes Geisteswesen ausser ihm in der Creatur verwirklichenden Geisteslebens (die Vaterschaft Gottes); der Mensch dagegen findet in demselben den Grund seines eigenen Wesens und Lebens in der Selbstaufschliessung Gottes für ihn (die Kindschaft des Menschen).

§ 801. Was die Kirchenlehre in mythologisirender Form als Personalbestimmung des Gottmenschen dogmatisch zu fixiren angestrebt hat, das sind in Wahrheit die Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, dem absoluten und dem endlichen Geist, wie das in der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Geschichte eingetretene christliche Princip der Gottmenschheit, das absolute

religiöse Selbstbewusstsein, sie als religiöse Thatsache offenbart und in seiner wissenschaftlichen Analyse auch begrifflich herausstellt.

§ 802. Diese religiöse Gottmenschheit, das absolute religiöse Selbstbewusstsein, ist nun auch das wahre Subject für die dogmatischen Bestimmungen der Wirkungskraft des christlichen Princips, welche die Kirchenlehre in mythologisirender Form als Lehre vom Werk des Gottmenschen ausgeführt hat. Sie ist das Erlösungsprincip für die natürliche Menschheit, d. h.: mit ihrem Eintritt in das menschliche Geistesleben ist sie die *causa efficiens* der Aufhebung des naturnothwendigen Zwiespaltes, in welchen der Mensch von Natur mit seiner religiösen Bestimmung geräth und aus welchem er durch sich selbst nicht heraus kann (§ 774. 782). Und zwar ist sie die Aufhebung dieses Zwiespaltes, oder das Erlösungsprincip, nach allen Momenten des Geisteslebens, — was die Kirchenlehre in der ihr geschichtlich gegebenen Form in der Lehre von den drei Aemtern Christi ausgeführt hat (§ 378 ff.).

§ 803. 1. Im religiösen Denken wirkt das absolute religiöse Selbstbewusstsein principiell — und daher reell in dem Maass, als es dasselbe thatsächlich durchdringt — die Aufhebung des fleischlichen Selbst- und Gottesbewusstseins in die wahre, geistige Selbst- und Gotteserkenntniss, sowohl unmittelbar als Moment des einheitlichen religiösen Glaubensacts, als mittelbar auch für die denkende Reflexion auf Object und Inhalt des Glaubens. —

Mit dem nämlich, dass dasselbe zum subjectiven Selbstbewusstsein des Menschen wird, vollzieht sich in seinem Denken einerseits die wahre Selbstunterscheidung zwischen seiner Geistesbestimmung in Gott und dem Fleisch als der endlichen Naturvoraussetzung an ihm selbst, und andrerseits die Aneignung der objectiv göttlichen Wahrheit in's subjective Selbstbewusstsein; durch beides zusammen die Erkenntniss des wahren Verhältnisses seiner selbst zu Gott, sowohl die wahre Selbsterkenntniss in seinem jeweiligen factischen Verhältniss zu Gott, als auch die wahre Erkenntniss des Verhältnisses, wie es sein sollte. Und zwar diess alles abgesehn vom objectiven Bildungszustand des theoretischen Bewusstseins, nur nach der subjectiven Lauterkeit des religiösen Bewusstseins für einen jeden in der seinem Bewusstseinsstand natürlichen Form.

§ **804.** 2. Im religiösen Gefühl wirkt das absolute religiöse Selbstbewusstsein die Versöhnung: das Ich des Menschen erfährt in demselben die absolute Macht des Geistes über das Fleisch in ihm selbst aufgeschlossen, nachdem es sich in seiner eigenen von der Natur her stammenden Fleischlichkeit — sei's in Sünde, sei's in Gehorsam — in einem aus eigener Kraft unlösbaren Widerspruch und diese als Schuld Gott gegenüber hat empfinden müssen. Es erfährt diese Macht der Aufhebung des Zwiespaltes als Liebe, d. h. als Selbstaufschliessung Gottes, und zwar diese rein als Gnade, weil es die darin ihm aufgeschlossene Aufhebung seines factischen Zwiespaltes, aus dem es kraft seiner eigenen endlichen Subjectivität nie herauskommen konnte, eben darum nur durch eine subjectiv unverdiente Selbstmittheilung Gottes zu erfahren sich bewusst sein muss.

§ **805.** 3. Im religiösen Willen wirkt das absolute religiöse Selbstbewusstsein die Freiheit, und zwar: a) die subjective Freiheit oder die Erlösung, im Process der Befreiung von der eigenen Fleischlichkeit als Knechtschaft der Sünde; b) die objective Freiheit, im Process der Gestaltung der objectiven Welt zum Ausdruck der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen, und c) die absolute Freiheit, im Process der Selbstbefreiung von der Negativität des eigenen Welt-daseins ausser Gott zum ewigen Leben in Gott.

§ **806.** a) Das absolute religiöse Selbstbewusstsein ist das wirkende Princip der wahren subjectiven Freiheit, im Process der Selbstbefreiung des menschlichen Ich von der Knechtschaft seiner eigenen Fleischlichkeit. —

Das menschliche Ich lebt von seinem empirischen Naturausgang her in einem Zwiespalt zwischen seiner Bestimmung zur Selbstbestimmung aus sich selbst als Geist und seinem Bestimmtwerden durch seine Natur-bestimmtheit (§ 763 ff.). So lang nun die Absolutheit des Geistes ihm in seinem subjectiven Selbstbewusstsein erst als ein objectives Sollen gegenüber steht, kann es aus diesem Zwiespalt — sei's nun der Sünde, sei's des Gehorsams — mit seiner eigenen subjectiven Kraft einfach nicht heraus. Mit dem aber, dass die Absolutheit des Geistes, als Selbstaufschliessung des absoluten Geistes für das Ich, in diesem selbst zum Selbstbewusstsein seines

eigenen wahren Wesens als Geist wird, ist nun die wirkende Kraft (das Realprincip) im Ich selbst vorhanden, um aus dem Zwiespalt des blossen Bestimmtwerdens entweder durch seine endliche Naturbestimmtheit oder durch das ihm objectiv gegenüberstehende Geistesgebot und damit aus dem innern Willenszwiespalt der Knechtschaft sei's der Sünde sei's des Gesetzesgehorsams herauszukommen, da das Geistesgebot jetzt Inhalt seines eigenen Selbstbewusstseins als Geist ist. Daher gelangt das Ich aus der bloss formalen Wahlfreiheit zwischen seiner Natur und dem Gesetz zur realen subjectiven Freiheit, d. h. zur wirklichen Selbstbestimmung aus sich selbst als Geist, für welche die in ihm, als endlichem Geist, als wesentliches Moment bleibende Receptivität für das endliche Natur-bestimmtwerden an ihm selbst nun nur noch als endliches natürliches, dem absoluten religiös sittlichen ein- und untergeordnetes Motiv für die freie Selbstbestimmung aus sich als Geist vorhanden ist. —

Hierin hat auch die, für den abstracten Verstand unlösbare Antinomie zwischen Determinismus und Indeterminismus (§ 682) ihre allein wahre Lösung.

§ 807. b) Das absolute religiöse Selbstbewusstsein ist das wirkende Princip der wahren objectiven Freiheit des Geistes, im Process der Gestaltung der objectiven Welt zum Ausdruck seiner gottebenbildlichen Bestimmung. —

Der Mensch hat als endlicher Geist zur gottgesetzten Naturvoraussetzung und zum objectiven Stoff seiner Selbstbethätigung an sich selbst und ausser sich das natürliche Weltdasein. Dadurch, dass in seinem Selbstbewusstsein durch die Selbstaufschliessung Gottes für ihn die Absolutheit des Geistes zum subjectiven Inhalt seiner selbst als Geist wird, wird das Ich weder von seiner Naturvoraussetzung an ihm selbst noch von der Welt ausser ihm äusserlich abgetrennt (das Unwahre einer abstract-religiösen, dualistischen, ascetischen Weltauffassung); sondern diese seine Naturvoraussetzung an ihm selbst für sein Geistesleben ist nun auch subjectiv für den Menschen das, was sie an sich, ihrer göttlichen Bestimmung nach für ihn ist: das endliche natürliche Medium, der objective Stoff und das objective Organ, für die Selbstverwirklichung des göttlichen Endzweckes seines Daseins in der Welt als Geist.

§ 808. c) Das absolute religiöse Selbstbewusstsein ist endlich auch das wirkende Princip der absoluten Freiheit des Geistes, im Process seiner Selbstbefreiung von der Negativität seines endlichen Weltdaseins ausser Gott zum ewigen Leben in Gott. —

Die Endlichkeit seines Weltdaseins vollzieht sich am Menschen als endlichem Geist in der naturnothwendigen Aufhebung seiner eigenen Existenz, in Uebel und Tod. Mit dem aber, dass die Absolutheit des Geistes, als Selbstaufschliessung Gottes für ihn, zum eigenen Inhalt seines religiösen Selbstbewusstseins wird und er hierin sein eigenes wahres Sein als Ich und seinen absoluten Daseinszweck findet, erfährt er die natürliche Aufhebung seines eigenen endlichen Weltdaseins ausser Gott nicht mehr als Negation seines Ich selbst, das vielmehr in Gott bei sich selbst ist, sondern nur noch an dem, was Nicht-geist, was von Haus aus der Endlichkeit angehörende Weltexistenz an ihm ist. Und zwar erfährt er die Aufhebung seines natürlichen Daseins so, dass er diese passive Erfahrung sich activ gerade zum vollendenden Moment des *actus purus* seiner Selbstunterscheidung vom Naturdasein und damit seiner absoluten Bestimmungserfüllung anzueignen vermag (§ 723. 778). — wovon näher beim ewigen Leben.

§ 809. Schluss. — Ist diess der Inhalt und die Wirkungskraft der Absolutheit des Geistes im religiösen Selbstbewusstsein, oder der Gottmenschheit als religiösen Princips: so ist das Auftreten dieses Selbstbewusstseins als Lebensmacht einer geschichtlichen Persönlichkeit die Thatoffenbarung des Erlösungsprincips, des göttlichen Liebewillens für die natürliche Menschheit, sie aus dem Zwiespalt der Nichterfüllung ihrer göttlichen Bestimmung zu erlösen.

2. Das christliche Princip und Jesus Christus.

§ 810. Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen absoluten religiösen Selbstbewusstseins ist principiell bejaht durch die reine Fassung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen, dem absoluten und dem endlichen Geist, indem es sich gerade als die Verwirklichung ihres wahren Verhält-

nisses herausgestellt hat. Historisch ist diese Frage bejaht durch die Thatsache der religiösen Persönlichkeit Jesu, die gerade durch dieses Selbstbewusstsein der geschichtliche Quellpunkt des Christenthums ist.

§ 811. Die Hauptmomente des geschichtlich constatirten religiösen Selbstbewusstseins Jesu, aus deren Analyse das in den vorigen §§ rein begrifflich bestimmte absolute religiöse Selbstbewusstsein sich als der substanzielle Inhalt seines Selbstbewusstseins — natürlich in geschichtlich concret bestimmter Form — herausstellt, sind vor allem folgende: 1) sein Selbstbewusstsein der Gotteskindschaft als in ihm wirklichen Verhältnisses der Liebegemeinschaft mit Gott und als Beruf aller Menschen; 2) sein messianisches Selbstbewusstsein, in dieser seiner Gotteskindschaft das Alttestamentlich verheissene Reich Gottes auf Erden als Erfüllung aufzuschliessen; 3) sein Schöpfen des absoluten ethischen Gebotes unmittelbar aus seinem eigenen Kindschafts-selbstbewusstsein; 4) sein Selbstbewusstsein vom absoluten Werth des Ich gegenüber allem Welt-dasein und vom relativen Werth des letztern für das Ich als Mittel zu seiner absoluten Bestimmung für das Reich Gottes; 5) sein Selbstbewusstsein von der ihn erfüllenden Liebe des Vaters auch als sündenvergebender Gnade Gottes für den reuigen Sünder; 6) sein Selbstbewusstsein endlich, mit seinem äusserlich der Welt unterliegenden Opfertod absoluter Hingabe seines Seins und Lebens an Gott seine Begründung des Reiches der göttlichen Gnade in der Welt siegreich besiegelt zu haben (vgl. § 239 ff. 277. 282 f. 300. 320 f.).

§ 812. Die Frage nach der concret geschichtlichen Form dieses Selbstbewusstseins Jesu ist die, im Detail die Dogmatik nicht beschlagende, Aufgabe für die evangelische Geschichtsforschung, wobei die Frage nach der innern Entwicklung desselben ein Problem für die religiöse Psychologie bleibt.

§ 813. Speciell Sache der Dogmatik dagegen ist: 1) in der Genesis und Entwicklung des Dogma's von Christo den geschichtlich bedingten Entwicklungsprocess des Bewusstseins von dem in diesem Selbstbewusstsein Jesu sich aufschliessenden religiösen Princip zu verfolgen, was im historischen Theile geschehn ist: 2) doppelt

belehrt durch diesen historischen Process des Dogma's der Christologie, erst positiv durch seine Ausbildung und dann auch negativ durch seine Wiederauflösung, das Wesen dieses in Jesu historisch primitiven religiösen Selbstbewusstseins auf seinen reinen Gedankenausdruck zu bringen, als den wissenschaftlichen Ausdruck des christlichen Princips, — was im Vorigen bis auf diesen Punkt geschehn ist; 3) die dem Gebiet der Ethik angehörende Frage nach dem Verhältniss der geschichtlichen Person Jesu zu dem in ihr in die Geschichte eingetretenen christlichen Princip in ihrem Verhältniss zu der unmittelbar dogmatischen Aufgabe der Bestimmung dieses Princips selbst, oder also kurz das Verhältniss der Person Jesu Christi zum christlichen Princip für die Dogmatik zu fixiren, — was nun noch übrig bleibt.

§ 814. Die beiden Fragen, die rein dogmatische nach dem religiösen Princip des Christenthums, und die ethische nach der Bedeutung der Person Jesu Christi für das Christenthum, sind wohl zu unterscheiden. In der Kirchenlehre, in welcher Jesus als der Gottmensch unmittelbar das christliche Princip selbst ist, fallen sie zusammen. —

Alle Vermittlungstheologie, welche den in einer solchen Identification von Princip und Person liegenden Widerspruch fühlt, mehr oder weniger offen eingesteht und darum die principielle Frage zurückstellt, vermag durch die (an ihrem Ort ganz berechtigte und nothwendige) verstärkt erneute Betonung der ethisch-historischen Frage nach der historischen Person Jesu und ihrer Bedeutung, nicht nur in der Weltgeschichte überhaupt, sondern auch für den christlichen Glauben des Einzelnen, den entstandenen dogmatischen Ausfall der Bestimmung des Erlösungs-princips nicht zu decken. Sie überdeckt ihn nur, wenn sie fortfährt ungenau und uneigentlich von ihrem „historischen Christus" zu prädiciren, was nur die alte Kirchenlehre von ihrem Gottmenschen genau und eigentlich prädiciren konnte und was sie, indem sie den Gottmenschen Jesus Christus unmittelbar als das christliche Princip fasste und beschrieb, mit Recht von Jesu prädicirte. —

Erst wenn beide Fragen, die dogmatische und die ethische, klar von einander ausgeschieden und für sich in Untersuchung ge-

nommen werden, kann sowohl jede für sich zu ihrer richtigen und vollen Würdigung kommen, als auch ihr inneres Verhältniss zu einander in's rechte Licht treten.

§ 815. Das Verhältniss der historischen Person Jesu zur Wirksamkeit des mit ihm in die Geschichte eingetretenen und von ihm geschichtlich ausgehenden christlichen Princips, und damit die Bedeutung Jesu für das gesammte Christenthum, ist kein äusserliches und accidentielles, sondern ein innerliches und bleibendes. —

Accidentiell und äusserlich wäre es, wenn jenes Princip entweder bloss in einer von Jesu neu vorgetragenen Lehre bestanden, oder wenn sein Hervortreten in der Geschichte von der Person Jesu bloss mittelbar den Anstoss bekommen hätte.

Allein Jesu persönliches religiöses Leben ist die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen, und diese Thatsache ist der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte: Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprincips der historische Erlöser.

Hienach bemisst sich, wie weit Strauss Recht und wie weit er Unrecht hat, wenn er der Vermittlungstheologie gegenüber allgemein hinwirft, dass von einem Erlöser zu reden in ihrem Munde nur eine täuschende Phrase sei.

§ 816. Desswegen ist die Person Jesu zugleich für alle Zeit das welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips; daher auch in der Dogmatik ihr der bleibende Platz in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zukommt, indem die Darstellung des geschichtlichen Evangeliums von Jesu Christo das fundamentale Vehikel aller christlichen Heilsverkündigung ist. [1])

§ 817. Damit, dass das neue religiöse Princip der Gotteskindschaft sich nur als neues persönliches Selbstbewusstsein offenbaren konnte, war es von selbst gegeben, dass in der Gemeinschaft der Gläubigen das Bewusstsein über das in der Persönlichkeit Jesu für sie neu Aufgeschlossene sich in der Form von Aussagen über diese Person selbst ausdrücken musste; aber eben so natürlich

[1]) Vgl. Lang, Versuch e. chr. Dogmatik (2. Aufl.), § 35 ff.

war es, dass damit auch individuelle, nur der endlich historischen Seite jener Persönlichkeit anhaftende Züge mit in diese dogmatischen Aussagen aufgenommen wurden. —

Nicht dieses historisch Accidentielle, sondern nur das darin primitiv geoffenbarte Princip der Gotteskindschaft macht das durch allen Wandel der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Glaubensbewusstseins sich selbst gleich bleibende Wesen des christlichen Glaubens aus.

§ 818. Erst wenn die einzelnen Bestimmungen der kirchlichen Christologie, die als Personalbestimmungen der Person Jesu Christi sich in lauter Widersprüchen aufgerieben haben, auf ihren innern Grund zurückgeführt werden, dass sie die verschiedenen Momente des in der Person Jesu geoffenbarten neuen religiösen Princips der Gotteskindschaft zum Ausdruck haben bringen wollen, — dann tritt auch die in den Bestimmungen der Kirchenlehre enthaltene Wahrheit und damit das relative historische Recht der letztern in ihr wahres Licht.

§ 819. Dass die Gottessohnschaft Jesu Christi von ihrer historisch primitiven Bedeutung eines religiösen Verhältnisses des Menschen Jesu zu Gott (§ 241) vom gläubigen Bewusstsein, so wie sich dieses über das wesentlich Neue darin Rechenschaft geben wollte, zur Anschauung eines metaphysischen Verhältnisses des präexistirenden Ich Christi zu Gott gesteigert wurde (§ 249. 261), — diess ist die nothwendige Wirkung und darum in der gegebenen Vorstellungsform auch der relativ richtige Ausdruck der fundamentalen Wahrheit gewesen, dass nicht die historische Persönlichkeit als solche, sondern ein in dieser Persönlichkeit in's Menschheitsleben eingetretenes Princip der Realgrund des in dieser Person der Menschheit aufgeschlossenen neuen religiösen Verhältnisses der Gotteskindschaft ist.

§ 820. Dass diese metaphysische Gottessohnschaft bis zur vollständigen Homousie getrieben wurde, war der nothwendige Ausdruck der Wahrheit, dass die Absolutheit des Geistes, die im Selbstbewusstsein der Gotteskindschaft sich aufschliesst, die Offenbarung des Wesens des absoluten Geistes selbst ist.

§ **821.** Dass die Kirchenlehre auch wahre und volle Menschheit für ihren Gottmenschen verlangte, war Ausdruck der Wahrheit, dass das absolute religiöse Selbstbewusstsein der Gotteskindschaft zugleich nichts anderes als die wahre und volle Verwirklichung des menschlichen Wesens ist, in welcher auch die sinnliche Naturvoraussetzung am Menschen zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Medium für seine absolute Bestimmung gelangt.

§ **822.** Die chalcedonensische Bestimmung wie untrennbarer so unvermischter Einheit der beiden Naturen im Gottmenschen war in der Kirchenlehre nothwendiger Ausdruck der Wahrheit, dass im absoluten religiösen Selbstbewusstsein die Absolutheit des Geistes und die creatürliche Endlichkeit des Ich die beiden logisch wohl zu unterscheidenden aber thatsächlich ungetrennten Momente des Einen persönlichen Lebensprocesses dieses Selbstbewusstseins bilden; wobei die lutherische Fassung der *communicatio idiomatum* das Verhältniss beider Momente an sich, die reformirte ihr Verhältniss in der Wirklichkeit zum Ausdruck bringt.

§ **823.** Die Verarbeitung der einem frühern Stadium angehörigen physischen Gottessohnschaft zum Moment der Kirchenlehre, dass der ewige Sohn in der Fleischwerdung den vom h. Geist gereinigten unpersönlichen Menschenkeim aus der menschlichen Jungfrau sich zur persönlichen Einheit enhypostasirt habe, schliesst folgende Wahrheitsmomente in sich: 1) das absolute religiöse Selbstbewusstsein ist nicht das Product der endlichen Factoren des menschlichen Ich, sondern des absoluten und des endlichen Geistes: und zwar ist 2) dabei das göttliche Moment, der absolute Geist, die *causa efficiens* (das Zeugende) und das menschliche, der endliche Geist für sich fixirt, erst Natur, noch nicht Person; 3) wird das absolute Selbstbewusstsein erst dadurch geistige Wirklichkeit im Menschen, dass in Kraft des absoluten Geistes die Naturvoraussetzung am Menschen durch Aufhebung zum blossen Medium seiner Selbstbethätigung als Geist geheiligt, d. h. zum positiven Moment des Gemeinschaftslebens des Menschen mit Gott erhoben wird.

§ **824.** Die Kirchenlehre von den Ständen Christi hat in der Vorstellungsform eines zeitlichen Processes und so, dass individuelle

Züge aus der wirklichen Geschichte Jesu die besondere Form bedingten, die verschiedenen Seiten des Verhältnisses beider Momente im absoluten religiösen Selbstbewusstsein, des absoluten und des endlichen, zum Ausdruck gebracht, nämlich 1) diess Verhältniss an sich, seinem Begriff und seiner Bestimmung nach: 2) nach der äussern Erscheinung als solcher, und 3) nach der geistigen Wirklichkeit in der äussern Erscheinung (vgl. § 368. 585 ff.).

§ 825. Das vorweltliche ewige Sein des Sohnes beim Vater ist der vorstellungsmässige und darum mythologisirende Ausdruck der Wahrheit, dass im Wesen des absoluten Geistes seine Selbstoffenbarung im endlichen Geiste schon an sich mitgesetzt ist.

§ 826. Die Lehre vom *status exinanitionis* ist vorstellungsmässiger und darum mythologisirender Ausdruck der Wahrheit, dass im absoluten religiösen Selbstbewusstsein der unmittelbaren empirischen Erscheinung nach die Absolutheit des Geistes nicht als solche erscheint, sondern nur als wirkendes Princip einem endlich menschlichen Selbstbewusstsein immanent ist; wobei der auf der Basis der Kirchenlehre unentschiedene und unentscheidbare Streit über *κρύψις* oder *κένωσις* der nothwendige Ausdruck davon war, dass die Absolutheit des Geistes im absoluten religiösen Selbstbewusstsein weder entäussert d. h. gar nicht da, noch verborgen d. h. als solche da, aber nur in verhüllender Erscheinungsform da ist; sondern dass sie allerdings real da ist — gegen die *κένωσις*, aber als immanentes Princip und nicht als verhüllte Erscheinung — gegen die *κρύψις*.

§ 827. Die Lehre vom *status exaltationis* war vorstellnngsmässiger Ausdruck davon, dass im wirklichen absoluten religiösen Selbstbewusstsein auch das endliche Moment des Naturdaseins am Menschen mitaufgenommen ist in die Lebensgemeinschaft des endlichen Geistes mit dem absoluten, als Medium (Organ und Ausdruck) seiner Bestimmungserfüllung, und zwar so, dass gerade seine natürliche Aufhebung durch den Tod dem absoluten religiösen Selbstbewusstsein zur vollendenden Bewährung seiner selbst dient.

§ 828. Wie das Dogma vom *status exaltationis* von der geschichtlichen Thatsache der Auferstehungserscheinungen seinen Aus-

gang genommen und seine besondere Fassung bekommen hat: so ist auch in der That jene Geschichte, auf ihre Thatsächlichkeit zurückgeführt, eine weltgeschichtlich vorbildliche Verwirklichung der in dem Dogma als sein Kern enthaltenen Wahrheit gewesen, dass dem absoluten Geist auch die natürliche Endlichkeit des menschlichen Geistes zum positiven Medium seiner geschichtlichen Offenbarung und Selbsterweisung in diesem dienen muss (§ 588).[1])

§ **829.** Die Kirchenlehre vom Werk Christi hat in vorstellungsmässiger Form zum Inhalt die Wirkungskraft des christlichen Princips des absoluten religiösen Selbstbewusstseins für den menschlichen Geist. Erst durch die Zurückführung der Kirchenlehre auf diese ihre eigentliche Bedeutung tritt die in ihren einzelnen Momenten enthaltene Wahrheit in's Licht. —

Aber wie die Kirchenlehre vom Werk Christi ihre bestimmte Gestalt dadurch erhalten hat, dass sie sich aus der historischen Wirksamkeit und der Geschichte Jesu entwickelt hat: so bildet auch in Wahrheit das Historische des Lebens Jesu für die Lehre von der Wirksamkeit des christlichen Princips die primitive und weltgeschichtlich stets vorbildliche Bewährung.

§ **830.** Kern der Lehre vom *munus propheticum* Christi ist die Wahrheit, dass in der Absolutheit des religiösen Selbstbewusstseins das Princip aller wahren religiösen Erkenntniss für alle weitere historische Entwicklung gegeben ist (§ 803), und zwar so, wie die historische Persönlichkeit Jesu, in ihrem bestimmten geschichtlichen Rahmen, das vorbildliche Beispiel dafür ist.

§ **831.** Die Lehre von der weitern Vermittlung des *munus propheticum* Christi durch den h. Geist in den Aposteln und in der Gemeinde ist Ausdruck der Wahrheit, dass die Entfaltung der religiösen Erkenntniss aus dem christlichen Princip in keiner bestimmten geschichtlichen Gestaltung abgeschlossen ist, sondern in continuirlichem Process fortgeht, in welchem Process nur das Princip selbst die absolute innere Norm, jede geschichtliche Lehrgestaltung aber nur ein relativer, historisch bedingter Ausdruck desselben ist. —

---

[1]) Vgl. Lang a. a. O. § 44.

Hierin findet auch die Grunddifferenz über das dogmatische Formalprincip zwischen Katholicismus und Protestantismus — das Wort Gottes in der Schrift und in der Tradition, oder in der Schrift allein — ihre richtige Würdigung und Lösung (§ 125 ff.).

§ 832. Kern der Kirchenlehre vom *munus sacerdotale* Christi ist die Wahrheit, dass die Absolutheit des Geistes mit dem, dass sie zum religiösen Selbstbewusstsein des Menschen wird, in diesem sich als die Macht erweist, den Widerspruch des natürlichen Ich mit seiner Bestimmung aufzuheben (§ 804 ff.). — Der geschichtliche Opfertod Jesu (im ethischen Sinn) bedingte die Ausprägung dieses Momentes im christlichen Princip in der sinnlichen Form des vom Alten Testament her überkommenen Opferbegriffs, während es im Kern gerade die Aufhebung desselben ist.

§ 833. Das Moment der **stellvertretenden Genugthuung** Christi ist dabei der Ausdruck der Wahrheit, dass nicht das subjective Selbstbewusstsein des menschlichen Ich selbst die *causa efficiens* der Versöhnung ist, sondern die in ihm sich zur subjectiven Aneignung aufschliessende Absolutheit des Geistes. —

Dazu kommt noch die allgemeinere ethische Wahrheit von der erlösenden Kraft der mit den Schuldigen mitleidenden Thätigkeit des Schuldlosen, wovon das Bild des Alttestamentlichen und die Geschichte des Neutestamentlichen „Knechtes Gottes“ das weltgeschichtliche Vorbild ist.

§ 834. Der in der Kirchenlehre unausfüllbare Hiatus zwischen dem einmaligen objectiven Versöhnungswerk Christi und der erst in der subjectiven Glaubensaneignung eintretenden factischen Wirkung desselben — der sich in den betreffenden Differenzen zwischen katholischem und protestantischem Dogma ausspricht (§ 386. 493 ff.) hebt sich in der reinen Fassung des Versöhnungsprincips von selbst dahin auf, dass *causa efficiens* der Aufhebung des Zwiespaltes im menschlichen Ich nicht dieses selbst sondern die Absolutheit des Geistes ist, diese aber nur dadurch, dass sie zum Inhalt des subjectiven Selbstbewusstseins wird.

§ 835. Kern der Kirchenlehre vom *munus regium* Christi ist die Wahrheit, dass die im menschlichen Selbstbewusstsein sich auf-

schliessende Absolutheit des Geistes das wirkende Princip der fortgehenden Naturbeherrschung im umfassenden Sinne des Wortes und damit der Verklärung der natürlichen Menschheit zu einem Reich Gottes ist (§ 807), — wovon die Person Jesu das einzelupersönlich bewahrheitende Vorbild, und die geschichtliche Wirkung Jesu, das Christenthum, die im Process der Weltgeschichte sich allmälig vollziehende allgemeine Verwirklichung ist.

§ 836. Auf dem Boden der Vorstellung, wo Gott und Mensch abstract-sinnlich einander als zwei Persönlichkeiten gegenüber erscheinen und das christliche Princip mit der Person Jesu Christi identificirt wird, ist nur die consequent und vollständig ausgeprägte alte Kirchenlehre der adäquate Ausdruck für die im christlichen Princip liegende religiöse Wahrheit gewesen.

Auf jedem Stadium der — als Verstandeskritik durchaus berechtigten und nothwendigen — Auflösung der Kirchenlehre von Christi Person und Werk wird, sofern sie dabei noch auf dem allgemeinen Vorstellungsboden der Kirchenlehre stehen bleibt, nur das Wesen des christlichen Princips abgeschwächt und wesentlicher Momente seines Inhalts entleert, bis zur völligen Aufhebung desselben und zwar in der Richtung entweder der ebionitischen oder der doketischen Grundhäresie, d. h. entweder in das deistische Wesen der Gesetzes-, oder in das pantheistische der Naturreligion zurück.

§ 837. Auf der einen Seite wird nämlich durch jedes Aufgeben der essentiellen Gottheit Christi auf dem Boden der Vorstellung in Wahrheit die wirkliche Absolutheit des Geistes im christlich religiösen Selbstbewusstsein verneint, und es bleibt das subjectiv endliche Selbstbewusstsein im unaufgehobenen Zwiespalt des äusserlichen Gesetzesverhältnisses zu Gott ohne die wirkliche Lebensgemeinschaft der Kindschaft (§ 581 ff.).

Was dabei auch von der historischen Person Jesu Christi Ur- und Vorbildliches und von seinem Werk Segensreiches für die gesammte Menschheit mag ausgesagt werden: es fehlt dabei immer der specifisch christliche Nerv, die reale Einigung göttlichen und menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens, oder

das eigentliche Erlösungsprincip der realen Gotteskindschaft, welches Fehlen bei allem guten Willen nur durch Phrasen, durch ungenauen bildlichen Gebrauch von Ausdrucksweisen, die nur in der Kirchenlehre ihren vollen Sinn hatten, sich dem Bewusstsein entzieht (§ 602 ff.).

§ 838. Wenn dagegen auf der andern Seite als die eigentliche wesentliche Wahrheit des Christenthums eine ebenfalls im kirchlichen Christus vorstellungsmässig angeschaute Idee herausgegriffen wird, aber als eine allgemeine Wahrheit, abgelöst von ihrer alleinigen geistigen Wirklichkeit als religiöses Selbstbewusstsein und abgelöst von der geschichtlichen Thatsache, dass dieses Selbstbewusstsein in der Persönlichkeit Jesu in die Geschichte eingetreten ist: so ist die nothwendige Folge hievon, dass das Realprincip des Christenthums entweder doch wieder nur als ein vom festgehaltenen Standpunkt der Gesetzesreligion aus angeschautes ewig unreales Ideal erscheint: oder aber dann, dass, im Bestreben es als Realität zu fassen, die Realität des Subsistenzgegensatzes von Gott und Mensch, die Realität des Zwiespalts und damit auch seiner Aufhebung zur religiös-ethischen Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Gott, aufgehoben wird in die pantheistische Anschauung des menschlichen Geistesprocesses als eines Processes des Göttlichen selbst (§ 604).

3. Der trinitarische Gottesbegriff.

§ 839. Die Trinität ist der specifisch christliche Gottesbegriff, wie er sich aus der Identification des göttlichen Princips in Christo mit dem Ich Jesu Christi selbst nothwendig hat entwickeln müssen. Was der Wahrheitsgehalt dieses Dogma's sei, muss nach der Auflösung seiner vorstellungsmässigen Form (§ 611 ff.) sich einfach aus dem Inhalt des christlichen Princips ergeben und darf nicht in irgendwelchen anderweitig gewonnenen religiösen oder philosophischen Ideen gesucht werden. —

Der Kern der Trinitätslehre besteht einfach darin, dass das christliche Princip schon im Gottesbegriff selbst als wesentliches Moment zum Ausdruck kommt.

§ 840. Ist der wahre Gottesbegriff der Begriff des absoluten Geistes, und der des christlichen Princips die Absolutheit des Geistes im religiösen Selbstbewusstsein des endlichen Geistes: so ist also der Kern der Trinitätslehre, oder der christliche, trinitarische Gottesbegriff diess: die im endlichen Geiste sich als Kraft der Aufhebung seines Selbstwiderspruchs und Zwiespalts erweisende Absolutheit des Geistes ist ein Moment des *actus purus* des absoluten Geistes selbst; und zwar ist erst im thatsächlichen Eintritt dieses Princips in die Geschichte Gott in der Menschheit als der absolute Geist wirklich offenbar (§ 730).

§ 841. Darin liegt zugleich, dass die Weltschöpfung ein nothwendiges Moment des *actus purus* des absoluten Geistes ist, als Voraussetzung für seine Selbstoffenbarung im endlichen Geiste (§ 718). Hierauf reducirt sich das Wahrheitsmoment einerseits in der Kirchenlehre, dass die Weltschöpfung speciell der zweiten Person der Trinität als *opus ad extra* zugetheilt wird, und andrerseits in denjenigen philosophischen Umdeutungen der Kirchenlehre, welche die Welt selbst als das Anders-sein Gottes der zweiten Person der kirchlichen Trinität substituirt haben (§ 615).

§ 842. Das Wahrheitsmoment in der Kirchenlehre vom h. Geist als der dritten Person der Trinität liegt darin, dass die Absolutheit des Geistes im menschlichen Selbstbewusstsein auch als geschichtliches Princip in der Entwicklung der Menschheit ein Moment des *actus purus* des absoluten Geistes ist.

Die ungelöste Differenz zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche (§ 415), ob der Geist nur vom Vater, oder vom Vater und dem Sohn ausgehe, und die äusserliche Ausgleichung, er gehe vom Vater durch den Sohn aus, ist der natürliche Ausdruck davon gewesen, dass in der vorstellungsmässig persönlichen Fassung des trinitarischen Gottesbegriffs das eine unauflösliche Antinomie bilden muss, was doch in Wahrheit nur zwei Momente sind, die unabtrennbar zusammengehören: nämlich, dass das absolute religiöse Selbstbewusstsein den absoluten Geist zu seinem alle Momente bedingenden Grund — und doch den aus der Naturvoraussetzung hervorgehenden endlichen Geist zum selbständigen Subject hat.

§ 843. Auf dem allgemeinen Vorstellungsboden der Kirchenlehre war einerseits nur die vollständige Homousie voller Ausdruck des Glaubens, dass das in Christo geoffenbarte Erlösungsprincip die göttliche Wahrheit selbst sei, wobei jede — für den Verstand zwar durchaus berechtigte und nothwendige — Reduction derselben im innersten Grund ein deistischer Rückgang in's Wesen der Gesetzesreligion ist. Andrerseits aber war die Personalunterscheidung eben so nothwendig, und jede Aufhebung derselben im innersten Grund eine Auflösung in Pantheismus.

§ 844. Der für die Kirchenlehre absolute Widerspruch zwischen diesen beiden für sie doch gleich nothwendigen Bestimmungen hebt sich im rein gefassten Gottesbegriff darin auf, dass der *actus purus* des Seins Gottes als des absoluten Geistes in der Einheit der drei Momente besteht: 1) im absoluten In-sich-sein, dem sinnlichen Weltprocess gegenüber — das Moment des Unterschiedes von jeder pantheistischen Gottesvorstellung; 2) im ewig-allgegenwärtigen Aus-sich-setzen des Weltprocesses mit seinem Endziel im endlichen Geist — das Moment des Unterschiedes von jeder deistischen Gottesvorstellung; 3) im Aus-sich-setzen absoluten Geisteslebens im endlichen Geist — das Moment der specifisch-christlichen Gottesoffenbarung.

III.

Das christliche Heilsleben.

§ 845. Die Verwirklichung der göttlichen Bestimmung des Menschen durch die im christlichen Princip aufgeschlossene göttliche Gnade, oder das christliche Heilsleben — Heilsleben, weil es wesentlich Aufhebung des Zwiespaltes im natürlichen Menschen ist —, hat drei Momente, welche die Kirchenlehre vorstellungsmässig auch zeitlich auseinander gehalten hat 1) als ewig vorausgehenden Heilsgrund, 2) als zeitliche Heilsvermittlung und 3) als ewig nachfolgende Heilsvollendung.

§ 846. Weil sowohl die Kritik der kirchlichen Form dieser Lehren in dem Bisherigen schon mitenthalten ist, als auch ihre wissenschaftliche Fassung sich einfach als Consequenz aus der bereits gewonnenen Fassung des christlichen Princips ableitet: so brauchen wir die Verstandeskritik dieser Partien der Kirchenlehre nur noch so weit durchzuführen, als es dazu dient, auf jedem Punkt auf's neue die Nothwendigkeit aufzudecken, dass die auf dem Boden der Vorstellung unlösbaren Probleme von der reinen Gedankenform des christlichen Princips aus an die Hand genommen werden.

Erstes Kapitel.

Der ewige Heilsgrund.

§ 847. Das Moment des ewigen Heilsgrundes hat das kirchliche Dogma vorstellungsmässig als ewig voransgehende Prädestination ausgeführt (§ 451 ff.) Die Kritik hat diese kirchliche Form der Lehre von der Anthropologie aus aufgelöst und uns dort als ihre Idee das Problem zurückgelassen, den absoluten Grund der Welt auch als den absoluten Grund für die Verwirklichung des im christlichen Princip der Menschheit aufgeschlossenen Heils im einzelnen Menschen durch alle Momente ihrer Vermittlung hindurch zu fassen (§ 686).

§ 848. Nun hat sich uns der absolute Grund der Welt genauer bestimmt als der absolute Geist, und das christliche Heilsprincip als das absolute religiöse Selbstbewusstsein. Es bleibt also hier, um die in der kirchlichen Prädestinationslehre enthaltene Idee auf den reinen Gedankenausdruck zu bringen, nur übrig noch ausdrücklich hervorzuheben, wie im Begriff des absoluten Geistes und in seinem Verhältniss zu dem des endlichen Geistes alle Momente jener Idee enthalten und im Begriff des christlichen Princips zur Einheit zusammengefasst sind.

§ 849. Der absolute Geist ist 1) der ewige Grund wie für das Weltdasein ausser ihm überhaupt, so auch für den aus der Voraussetzung dieses und unter seiner endlichen Vermittlung hervorgehenden formal freien Selbstverwirklichungsprocess des endlichen Geistes (§ 718 ff.); 2) diesem formalen Für-sich-sein des creatürlichen endlichen Geistes gegenüber ist er das ihm als Geist immanente absolute ethische Gebot (§ 727) und die in der Geschichte (des Einzelnen und der Gesammtheit) sich vollziehende Vergeltung (§ 775 ff.); 3) endlich in der realen Freiheit des endlichen Geistes ist er die

diese Freiheit seiner Bestimmungserfüllung begründende Gnade (§ 729. 802 ff.) —

So ist Gott, als absoluter Geist, der ewige Grund für das Heilsleben des Menschen durch alle Momente der natürlichen Vermittlung dieses Processes hindurch.

§ 850. Damit tritt auch die eigentliche Bedeutung der christlichen Prädestinationslehre in ihrem Gegensatz zu allem blossen Fatalismus und in ihrem Unterschied von der philosophischen Theorie des Determinismus in's Licht.

§ 851. Das Wesen alles Fatalismus besteht darin, dass der als Fatum über den Menschen bestimmende göttliche Wille nur abstract-absolut gefasst ist, indem er das äussere Schicksal (bezeichnend, vorzugsweise das Endschicksal, den Tod) des Menschen und auch (wenn überhaupt darauf reflectirt wird) das Medium der menschlichen Willensbethätigung dabei nur äusserlich, bedingungslos und unvermittelt bestimmend gedacht wird. —

Die christliche Prädestinationslehre dagegen hat den Sinn, dass der ewige göttliche Wille wahrhaft absolut zu denken sei, indem er alle Momente der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen — den Grund, als die göttliche Liebe; die objective Bedingung, das Werk Christi; die subjective Bedingung, den Glauben; das Endziel, das ewige Leben in der Kindschaft Gottes — einheitlich in sich zusammenfasse. —

Freilich verwickelt die vorstellungsmässige Fassung die kirchliche Lösung dieses Problems in Widersprüche, welche die allein consequente absolute Prädestinationslehre, zwar nicht der Absicht aber dem Effect nach, doch als Fatalismus erscheinen lassen und darum zu den Milderungsversuchen getrieben haben, die aber das Problem nur abstumpfen, ohne die Widersprüche wirklich zu heben (§ 685).

§ 852. Von der philosophischen Theorie des Determinismus dagegen unterscheidet sich die religiöse Prädestinationslehre durch die Verschiedenheit des Interesses, auch wo es sich um den gleichen Punkt bewegt. —

Der Determinismus glaubt im philosophischen Interesse der ausnahmslosen Geltung des Causalitätsgesetzes — sei's nun als

speculativer Determinismus vom Absoluten als solchem aus, sei's als materialistischer von der Gesammtheit aller einzelnen endlich natürlichen Causalitäten aus — die wirklich freie Selbstbestimmung des endlichen Geistes aus sich selbst verneinen zu sollen. — Hiebei liegt der specifische Inhalt der Prädestinationslehre noch ausser Betracht und wird erst bei der Anwendung der philosophischen Theorie auf die wissenschaftliche Lösung des religiösen Problems der Prädestinationslehre unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt.

§ 853. Die Prädestinationslehre ihrerseits ist dagegen aus dem religiösen Interesse erwachsen, alles Heil für den Menschen auf Gottes Gnade als alleinigen Grund zurückzuführen. Sie hat dabei zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Annahme eigener Schuld des Menschen an seiner Heilsunfähigkeit, und wird nur durch die vorstellungsmässige Fassung des göttlichen Willens als eines zeitlich vorausgehenden und einzeln-persönlichen, wider Willen aber unausweichlich, zu einer deterministischen Lösung ihres Problems gedrängt, bei der sie ihre eigene ethische Voraussetzung der Schuld des Menschen bloss inconsequent behaupten, nicht aber als wesentliches Moment einfügen kann.

§ 854. Die gedankenmässige Lösung des Problems, welche die religiöse Idee der Prädestinationslehre dem Denken stellt, aus dem Begriff des absoluten und des endlichen Geistes, vereinigt als wahre Momente in sich die wahren Prämissen sowohl des speculativen als des materialistischen Determinismus, aber abgelöst von den in abstracter, das Wesen des Geistes verkennender Weise vom Determinismus daraus gezogenen Consequenzen. —

Der absolute Geist ist — diess ist die wahre, nur abstract gefasste Prämisse des speculativen Determinismus — der Eine ewige Grund des gesammten Weltprocesses und als diess die alle Momente desselben bestimmende Causalität. — Allein der Weltprocess geht real ausser Gottes In-sich-sein vor; daher auch das In-sich-sein des endlichen Geistes, das durch die Wirksamkeit des absoluten Geistes endlich vermittelt aus dem Weltprocess hervorgeht, ein *actus purus* realen Für-sich-seins Gott gegenüber ist und in diesem *actus purus* sich selbst aus sich bestimmt, nicht von Gott bestimmt wird. —

Auf der andern Seite wird — diess ist die wahre Prämisse des materialistischen Determinismus — im Weltprocess alles endlich natürlich vermittelt und bedingt, auch der endliche Geist in seinem Bestimmtwerden durch seine eigene Natürlichkeit. — Allein im *actus purus* seines In-sich-seins als Geist bestimmt er selbst, als die reale innere Einheit der Gesammtheit seiner einzelnen natürlichen Momente, als Ich, jedem einzelnen gegenüber sich aus sich selbst: diese Selbstbestimmung ist nicht bloss ein objectiver Process im Ich, sondern ein subjectiver Act des Ich.

§ 855. Der speculative und der materialistische Determinismus, die in formal richtiger Durchführung des nur abstract äusserlich gefassten Causalitätsgesetzes von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus in der Mitte zusammengetroffen sind in der Verneinung der Freiheit, d. h. der wirklichen Selbstbestimmung des endlichen Geistes, heben sich in ihrer Abstraction gegenseitig selbst auf und lassen dadurch Raum, von dieser positiven Mitte aus, von der Thatsache des unmittelbaren Selbstbewusstseins der Freiheit, des Geist-seins als *actus purus* der Selbstbestimmung aus, das Problem, den absoluten Weltgrund im absoluten Geist und die formale Freiheit des endlichen Geistes mit einander zu vereinigen, denkend zu lösen.[1] —

Und hier giebt gerade die der Prädestinationslehre zu Grund liegende Idee (§ 849) den Fingerzeig auf den rechten Weg, die abstracte Fassung des Problems im Determinismus zu überwinden, was sich herausstellt, wenn man nun den zeitlichen Heilsprocess, wie ihn die Prädestinationslehre als zeitliche Vermittlung des ewigen Heilswillens involvirt, eingehend zergliedert.

[1]) Vgl. Lang a. a. O. § 11.

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Heilsvermittlung.

Die Soteriologie.

1. Der subjective Heilsprocess.

§ 856. **Einleitung: Kritik der Kirchenlehre vom Heilsprocess.** — Diese hat, von welchem Moment sie auch zunächst ausgehn mag, ihren wahren Nerv in dem einen Punkt, dass in derselben die Factoren dieses geistigen Processes vorstellungsmässig als einander gegenüber in sich geschlossene persönliche Grössen, und seine verschiedenen Momente als äusserlich verschiedene Vorgänge und Zustände behandelt sind.

§ 857. Das erste Moment der Kirchenlehre vom Heilsprocess, die *gratia applicatrix* (§ 477 ff.) verfällt vorab, was die Persönlichkeit des h. Geistes betrifft, der Kritik der Trinitätslehre (§ 611 ff.). Aber auch nach der Reduction derselben auf die Wirksamkeit des Einen persönlichen Gottes bleibt der Widerspruch, dass der Heilsprocess im persönlichen Geistesleben des Menschen vorgehen und doch seine *causa efficiens* in einer andern Persönlichkeit ausser ihm haben soll. [1])

§ 858. Einerseits nämlich musste, nach den Voraussetzungen der kirchlichen Theologie und Anthropologie, die ganze Heilswirkung im menschlichen Ich nur dem von diesem persönlich unterschiedenen göttlichen Ich (speciell des h. Geistes) zugeschrieben werden; andrerseits konnte aber auch die formale Freiheit des

[1]) Vgl. Schleiermacher, d. chr. Gl. § 123.

menschlichen Ich, die mit seinem Geist-sein zusammenfällt, nicht einfach negirt, sondern es musste der von Gott im Menschen gewirkte Heilsprocess doch als ein geistiger Process, d. h. zugleich als Act des menschlichen Ich selbst gefasst werden. —

Beides nun aber, als persönliche Activität zweier Ich unterschieden und zusammengestellt, musste entweder auf eine gegenseitige Begränzung und Ergänzung, oder denn auf eine völlige Aufhebung der einen durch die andere hinauskommen: die gleiche Alternative, wie in der Christologie in Beziehung auf das Verhältniss der beiden Naturen in Christo. —

Hieraus sind mit Nothwendigkeit alle jene Differenzen im kirchlichen Dogma über das Verhältniss der göttlichen Gnade zu der menschlichen Bekehrung entsprungen: von der streng protestantischen Ausschliessung aller menschlichen Mitthätigkeit zur Heilswirkung bis zur consequent deistischen Ausschliessung einer besondern Mitthätigkeit Gottes dabei (§ 478 ff.).

§ 859. Das erstere, die Ausschliessung jeder menschlichen Mitwirkung zum Heil ist nothwendige Consequenz der kirchlichen Voraussetzungen und daher auf dem allgemeinen Boden des kirchlichen Dogma's die allein richtige Lehre, — aber für den Verstand nicht vollziehbar. —

Das letztere dagegen, die deistische Ausschliessung jeder besondern Mitwirkung Gottes dabei, ist die letzte Consequenz der Verstandeskritik der Kirchenlehre, — aber eine Entleerung ihrer Idee. —

Alle zwischen inne liegenden synergistischen Fassungen sind unhaltbar schwankende Vermittlungen.

§ 860. Ebenso musste in der Kirchenlehre der *status salutis* einerseits als ein dem Menschen selbst wesentlich transcendent bleibender, weil durch ein ihm transcendentes persönliches Princip nicht nur für ihn vermittelter sondern auch in ihm bewirkter, wie andrerseits aber als ein doch in ihm wirklicher gefasst werden. — Die hieher gehörigen Differenzen über Gerechtsprechung oder Gerechtmachung, über das Verhältniss der Heiligung zu der Recht-

fertigung etc. (§ 493 ff.) drücken nur das Ueberwiegen je des einen oder des andern der doch von einander unabtrennbaren Momente dieser Antinomie aus.

§ 861. Die am Dogma consequent durchgeführte Verstandeskritik löst auf dem Boden der Vorstellung allen objectiv gottgewirkten Heilszustand des Menschen in bloss subjectiv menschliche Hoffnung auf eine künftige mögliche Vollkommenheit auf und entleert damit die Heilslehre all ihres christlichen Inhaltes, da dieser gerade nicht in einer blossen Vertröstung auf eine natürliche oder auch übernatürliche Zukunft, sondern im Aufschluss der ewig gegenwärtigen göttlichen Gnade für den Menschen besteht.

§ 862. Nun schliesst aber die Behauptung, mit welcher bei der vorstellungsmässigen Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch der Verstand die Kirchenlehre von der *gratia* verwerfen muss, die Erfüllung seiner Bestimmung und damit das Schaffen seines Heils könne nur das eigene Thun des Menschen sein, — diese Behauptung schliesst eine andere in sich, dass der Mensch also kraft seiner eigenen subjectiven Endlichkeit und nicht durch eine über diese hinausreichende Potenz zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangen müsse. Diess aber ist ein Widerspruch, so lange noch die Bestimmung des Menschen in das reale Geist-sein, in die Erhebung über die Natur-bestimmtheit, in der gerade seine subjective Endlichkeit wurzelt, gesetzt wird.

Die deistische Kritik der Kirchenlehre von der Gnade kommt daher erst in der naturalistischen Verneinung jeder übersinnlichen Bestimmung des Menschen zur Ruhe des Endes.

§ 863. Die pantheistische Lösung jenes in der Kirchenlehre stossenden Widerspruchs dagegen durch Aufhebung des realen Gegensatzes der beiden Momente göttlicher und menschlicher Activität, so nämlich, dass der menschliche Geistesprocess unmittelbar selbst als ein göttlicher gefasst wird, ist nur eine scheinbare Lösung, indem sie vielmehr das im realen Für-sich-sein und Gegensatz der subjectiven Freiheit des endlichen Ich gegenüber dem absoluten Geist-sein Gottes liegende eigentliche Problem umgeht.

§ 864. Das in der christlichen Lehre vom Heilsprocess enthaltene Problem wird vielmehr allein vollständig anerkannt, und seine Lösung von den für das vorstellende Denken unlösbaren Widersprüchen, welche die Kirchenlehre gesprengt haben, befreit, wenn das Wesen und der Gang des Heilsprocesses consequent aus der reinen Fassung des christlichen Princips und dem in diesem aufgeschlossenen Begriff des absoluten und des endlichen Geistes entwickelt wird.

§ 865. Der Heilsprocess ist die einheitliche Gesammtheit aller Vorgänge im Geistesleben des Menschen, durch welche der in seiner natürlichen Entwicklung unausweichliche Zwiespalt zwischen seiner natürlichen Bestimmtheit und seiner göttlichen Bestimmung gelöst und die Bestimmungserfüllung des Menschen — jenem Zwiespalt gegenüber das Heil — ermöglicht und verwirklicht wird.

Die Factoren dieses Processes, welche das vorstellende Denken als persönliche Mächte einander gegenüberstellt, sind in Wahrheit die zwei Momente des Einen persönlichen Geistesprocesses im Menschen, das der Absolutheit des Geistes und das der natürlich bestimmten endlichen Individualität: jenes, für sich fixirt, das göttliche; dieses, das menschliche Moment. Diese beiden Momente sind in der wissenschaftlichen Analyse zwar ebenfalls zuerst für sich zu betrachten, aber nur um dann den Geistesprocess, als dessen constituirende Momente sie allein geistige Wirklichkeit haben, in seinem in sich einheitlichen Wesen zu erfassen.

a. Das göttliche Moment im Heilsprocess.

§ 866. Der Heilsprocess geht im natürlichen, endlich-geistigen Ich des Menschen dadurch vor, dass das Heilsprincip, die Absolutheit des Geistes, sich in seinem Selbstbewusstsein als die wirkende kraft seiner Selbstbestimmung erweist. Diess ist Wirksamkeit Gottes im Menschen, d. h. *actus purus* des absoluten Geistes im endlichen Geiste. Und zwar nicht bloss 1) mittelbar in dem allgemeinen Sinn, dass die dem natürlichen Ich immanente Geistespotenz zur Selbsterhebung über sein natürliches Bestimmt-werden und über jedes Moment vorhergehender ungeistiger Selbstbestimmung in seinem

allgemeinen Wesen als Geist liegt, dieses aber ihm schon als natürlichem Ich nur dadurch als Potenz immanent ist, dass Grund alles Natur-daseins und Natur-processes und also auch dieser dem Ich immanenten Potenz der absolute Geist ist (§ 726 ff. 849.); sondern 2) weiter auch unmittelbar (nicht unvermittelt) in dem besondern Sinn, dass die Verwirklichung dieser allgemeinen Geistespotenz des natürlichen Ich zum Act wirklicher Selbsterhebung über den in seiner Natürlichkeit factisch vorhandenen Zwiespalt nur kraft der Absolutheit des Geistes, welche die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen Geist ist, und niemals kraft seiner eigenen subjectiven Endlichkeit als dieses endlichen menschlichen Ich geschehn kann.

§ 867. Diesen *actus purus* des absoluten Geistes im natürlichen Ich bezeichnet die Kirchenlehre mit Recht als Gnade, da das Ich des Menschen ihn als subjectiv unverdiente, vielmehr seinen bis zu diesem Moment reichenden subjectiven Widerspruch (in Sünde oder blossem Gehorsam) aufhebende Lebensmittheilung des bis zu diesem Moment ihm gegenüberstehenden göttlichen Geistes erfährt (§ 729. 804 ff.). —

Nur die Einmischung der jetzt hinter uns liegenden vorstellungsmässigen Auffassung des Begriffs der göttlichen Gnade, als eines von aussen an den Menschen herankommenden Actes, hindert den Verstand die religiöse Thatsache, dass jede Erhebung des natürlichen Ich zur wirklichen Freiheit als Geist zugleich Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm ist, nicht nur anzuerkennen sondern auch zu verstehn.

§ 868. Die auf dem Vorstellungsboden der Kirchenlehre unlösbare Antinomie zwischen der universalistischen und der particularistischen Fassung der Gnade (§ 481. 503) hebt sich nun dahin auf, dass die Gnade an sich allerdings universell ist, weil jedem Menschen als solchem das absolute Wesen des Geistes nicht bloss als abstracte Bestimmung sondern als Lebenspotenz immanent ist; allein da unter der Gnade gerade der *actus purus* der Erhebung dieser Potenz zur Actualität verstanden werden muss, so bezeichnet doch die reformirte Fassung mit Recht die *gratia* als *particularis*. —

Hingegen war die **altreformirte** Auffassung der Wirksamkeit der *gratia* als *irresistibilis* und *inamissibilis* eine aus der abstracten Fassung der göttlichen Absolutheit zwar richtig gefolgerte und darum auch von der gegnerischen Behauptung unwiderlegte, aber dennoch unwahre, das Wesen des Geistes aufhebende Abstraction. Der *actus purus* der Gnade im natürlichen Ich verwirklicht sich nur zugleich als Act geistiger **Selbst**-bestimmung des Ich selbst: diesem aber ist die subjective formale Freiheit des Wollens oder Nichtwollens unveräusserlich.

§ 869. Was die Kirchenlehre unter *gratia praeveniens* versteht, zunächst im weitern Sinn als *vocatio externa* (§ 482, 1), das sind in Wahrheit alle Momente der natürlich vermittelten Selbsterweisung des absoluten Geistes in der natürlichen und in der sittlichen Weltordnung, welche der Erhebung des einzelnen natürlichen Ich zur freien Selbstbestimmung als Geist vorausgehn und die natürlich vermittelnden Vorbedingungen für dieselbe bilden. —

Im engern Sinn als *vocatio interna* sind es dann die im subjectiven Geistesleben des natürlichen Ich selbst den Act seiner geistigen Selbstbestimmung motivirenden Selbsterweisungen des absoluten Geistes (§ 727 ff.)

§ 870. Was die Kirchenlehre als *gratia operans* beschreibt (§ 482, 2) ist der eigentliche Nerv dessen, was unter der *gratia* überhaupt zu verstehn ist: es ist die im Act der Erhebung des natürlichen Ich zur geistigen Selbstbestimmung sich bethätigende Energie der Absolutheit des Geistes. Das Ich wird derselben in seinem eigenen Act geistiger Selbstbestimmung einerseits als einer nicht aus seiner eigenen endlichen Subjectivität stammenden, im Gegentheil als einer die bisherige Schranke dieser ohne sein eigenes subjectives Verdienst aufhebenden Macht inne, andrerseits aber unmittelbar zugleich als einer in ihm selbst sich ihm als persönlich zu eigen aufschliessenden Macht.

§ 871. Obgleich die *gratia cooperans* in der Kirchenlehre eigentlich nur eine specielle Anwendung der Vorstellung vom *concursus divinus* (§ 482, 3) auf die Wirksamkeit Gottes im Heilsprocess ist und der Kritik derselben mitverfällt (§ 645): so können

doch in weiterer Anwendung richtig darunter befasst werden alle Erweisungen des absoluten Geistes in der sittlichen Welt, wodurch der Einzelne als Glied derselben in seinem wahrhaft geistigen Leben unterstützt und gefördert wird, — was zum Begriff der Gnadenmittel überleitet.

§ 872. Die katholische Uebertragung der *gratia applicatrix* an die Kirche (§ 480), welcher damit selbst göttliche Wirkungskraft beigelegt wird, ist ein in Creaturvergötterung zurücksinkender magischer Supranaturalismus, welchem gegenüber der Protestantismus seinen Protest aus dem christlichen Princip heraus nur consequent durchzuführen hat.

b. Das menschliche Moment im Heilsprocess.

§ 873. Die kirchliche Lehre von der Bekehrung (§ 484 ff.) fasst den von der Gnade gewirkten Process der Heilsverwirklichung im natürlichen Ich unter dem Gesichtspunkt auf, dass er zugleich Act des Ich selbst ist. —

Die allgemeine Antinomie in der Kirchenlehre, dass neben der absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade für einen wirklichen Act des menschlichen Ich selbst kein Raum mehr bleibt, und dennoch Busse und Glauben als solche eigene Acte desselben gefasst werden müssen, hebt sich mit der vorstellungsmässigen Fassung von selbst in das innere Verhältniss der beiden Momente im endlichen Geist, des absoluten Wesens des Geistes und der natur-bedingten Subjectivität, auf.

§ 874. Der Act der Bekehrung hat nach der im Kern durchaus zutreffenden Bestimmung der protestantischen Kirchenlehre zwei einander gegenseitig bedingende Seiten: die negative, die Selbstabkehr des Ich von seinem vorausgehenden eigenen Widerspruch mit seiner Geistesbestimmung zur Gottesgemeinschaft, zusammengefasst unter den Begriff der Busse, näher unterschieden als Reue und Busse im engern Sinn, und die positive, das Sich-selbst-aufschliessen des Ich für das sich ihm offenbarende Heilsprincip, den Glauben (§ 484).

§ 875. 1) Die **Reue**, veranlasst durch die Erfahrung von Strafen des in der Sünde selbstgesetzten Widerspruchs des Ich mit seiner Bestimmung (§ 775 ff.), besteht — zunächst allgemein bestimmt — im negativen Gefühl dieses factischen Widerspruchs als eines nicht sein sollenden Zustandes des Ich.

§ 876. Die **falsche Reue** (λύπη τοῦ κόσμου, 2 Cor. 7, 10) geht nur auf die **Folgen** einzelner bestimmter Thatsünden, nicht auf die Sünde selbst. —

Die **halbe Reue** geht nur auf **einzelne** Sünden, sei's nun bloss auf die vereinzelte That, sei's auch auf die besondere sündige Neigung, aus der dieselbe hervorgegangen ist. Vertieft sie sich nicht von da aus zur wahren Reue, so schlägt die unberührte allgemeine Wurzel der Sünde (§ 769 f.) nur in andern Richtungen aus.

Die **unfruchtbare Reue** bleibt an dem einzelnen, als solches nicht ungeschehn zu machenden Factum einer Sünde als einem gerichteten Zustande haften. Entweder stumpft sich diese Reue als nutzlos wieder ab, oder sie schlägt in Verzweiflung aus.

§ 877. Die **wahre Reue** (λύπη κατὰ θεόν) geht für's erste hinter die einzelnen Sünden und ihre speciellen natürlichen Motive zurück auf den gemeinsamen subjectiven Grund nicht nur aller Sünde sondern auch der Unfreiheit und darum Fruchtlosigkeit des blossen Gehorsams, also überhaupt auf die natürliche Fremde des fleischlichen Ich Gott gegenüber (§ 770).

Für's zweite unterscheidet in der wahren Reue das seine Sünde negativ empfindende Ich sich in diesem Reue-act selbst von sich selbst als dem vorigen activen Subject der Sünde und der Fremde gegen Gott überhaupt.

§ 878. Indem so das Ich im Geistesact der wahren Reue mit diesem subjectiven Verwerfungsurtheil seiner selbst kraft der ihm immanenten Potenz seines allgemeinen Wesens als Geist sich selbst von sich selbst als dem activen Subject der Sünde und der Gottesfremde unterscheidet und in Uebereinstimmung setzt mit dem objectiv göttlichen Urtheil über sich, erfährt es also unmittelbar diese Potenz bereits als die dem subjectiv angeeigneten göttlichen Urtheil objectiv immanente Gnade.

§ 879. Die Busse ist der Willensact der Objectivirung des Gefühls der Reue, als Aneignung der die Sünde nicht wollenden und darum strafenden göttlichen Gerechtigkeit zum eigenen Willen, passiv zur Aufsichnahme der Strafe, activ zum Wiedergutmachen.

§ 880. In der äusserlichen Busse, oder im Busswerk, will der Mensch durch ein willkürliches, sei's passiv übernommenes, sei's activ geleistetes Aequivalent die in äusserlichem Verhältniss zur Sünde gefasste göttliche Strafe nur neutralisiren, ohne ihr das eigene sündige Ich selbst zu unterstellen. —

Die katholische Busse (§ 485) ist ein solches von der Kirche organisirtes Busswerk. Denselben Grundcharakter der Aeusserlichkeit trägt aber auch die Busse bei jeder Art von bloss deistisch-rationalistischem Gottesbewusstsein.

§ 881. Die wahre Busse besteht 1) im eigenen Willen, zu leiden was nach Gottes sittlicher Weltordnung die Sünde verdient hat, und 2) im eigenen Willen, gutzumachen was durch die Sünde verletzt ist, sowohl im Ich selbst als ausser ihm, also nicht bloss einzelne Verletzungen der göttlichen Ordnung, sondern in letzter Instanz das eigene der göttlichen Bestimmung widersprechende innere Sein.

§ 882. Damit setzt sich das Ich in subjective Uebereinstimmung mit dem die Sünde an ihm richtenden göttlichen Willen und erfüllt so die erste Bedingung für die Erlangung der objectiv göttlichen Vergebung. —

Im Busswerk masst sich nun aber der Mensch selbst die Bewirkung der Aufhebung der göttlichen Sündenstrafen an, welche Aufhebung darum eine bloss subjectiv eingebildete und keine objectiv wirkliche ist. — Die wahre Busse dagegen, die bei der Anerkennung der unbedingten Schuldigkeit, gutzumachen, sich bewusst ist persönlich nur nach immer endlicher Möglichkeit gutmachen zu können, anerkennt desswegen von vornherein die objective Aufhebung der verdienten Strafe als göttliche Gnade über das eigene Verdienen hinaus. —

Aber eben damit erfährt der Mensch in seinem subjectiven Geistesact der wahren Busse unmittelbar zugleich schon die Absolutheit des Geistes als objectiv in ihm wirkende Macht der Aufhebung seines Sündenzwiespaltes, d. h, als Gnade.

§ 883. 2) Die positive Kehrseite der Busse ist der **Glaube**, das Sich-selbst-aufschliessen des Ich für den sich ihm aufschliessenden Gott. Beide Seiten des Bekehrungsactes des natürlichen Ich sind von einander unabtrennbar: wahre Reue und Busse sind nicht möglich ohne Glauben schon vorauszusetzen, und dieser nicht ohne jene in sich zu schliessen. Jede Seite vollendet sich erst mit der andern zur vollen Wahrheit.

§ 884. Der **christliche Glaube** als **Act** — *fides qua creditur* — ist das Sich-selbst-aufschliessen des endlichen Ich nach allen Momenten seines Geisteslebens, als Bewusstsein, Gefühl und Wille, für das objectiv sich ihm aufschliessende göttliche Heilsprincip, wodurch dieses nun auch zum subjectiven Princip des eigenen Selbstbewusstseins und Lebens wird. Vgl. § 17, 2. 39. 46. 279. 486 ff. —

Das zu subjectivirende **Object** des christlichen Glaubens — *fides quæ creditur* — ist das in der Persönlichkeit Jesu Christi als religiöse Lebensmacht in der Geschichte der Menschheit aufgeschlossene Princip der Gottmenschheit, — **für einen jeden Einzelnen in derjenigen Bewusstseinsform, in welcher ihm jene objective weltgeschichtliche Offenbarung desselben in Jesu historisch vermittelt und zum eigenen Bewusstseinsinhalt geworden ist.**

In dem Letztern liegt die Lösung des Widerspruchs, an dem sich die „gläubige“ und die „ungläubige“ Reflexion des bloss vorstellungsmässigen Denkens in eben desswegen end- und fruchtlosem Zank aufreibt. Das Object des Glaubens, dessen Glaubensaneignung das Heil aneignet, ist mit keiner einzelnen historisch fixirten Lehre von Christo unmittelbar identisch, so dass für die Heilsaneignung das Annehmen, das „Glauben“ dieser Lehre als „Rechtgläubigkeit“, Orthodoxie, die unerlässliche Bedingung wäre. Das christliche Glaubensobject ist aber eben so wenig seinem Inhalt nach etwas Vages und Unbestimmtes, bloss Natürlich- und darum eo ipso Allgemein-menschliches, worauf die „ungläubige“, d. h. „denkgläubige“, rationalisirende Reflexion hinausläuft, eh sie vollends mit der Verwerfung des christlichen Glaubens überhaupt endet. Das christliche Glaubensobject und damit der Inhalt des christlichen Glaubens ist ein ganz bestimmtes **religiöses Princip**, und als diess um nichts weniger bestimmt als irgend ein anderes geistiges Princip, welches in keiner einzelnen Erscheinung als solcher fixirbar, aber aus dem ganzen Lebensprocess des Erscheinungscomplexes, in dem es seinen bestimmten Inhalt heraussetzt, erkennbar ist. Für jeden Einzelnen ist das christliche Heilsprincip Object seines persönlichen Glaubens und wirkt daher, subjectivirt — aber vollständig sub-

jectivirt nach allen Momenten, die den psychologischen Act des Glaubens ausmachen —, persönlich in ihm das Heilsleben in derjenigen Bewusstseinsform, in der es objectiv an ihn herangebracht und von ihm aus dieser Objectivität zum eigenen Ueberzeugtsein subjectiv ungeeignet wird.

§ 885. Der bei der vorstellungsmässigen Fassung des Glaubensobjects in der protestantischen, der Intention nach ganz richtigen Kirchenlehre vom Glauben (§ 489) nicht zu entfernende Hiatus, dass der Glaube ein dem Subject als eine andere Person und deren Werk äusserlich gegenüberstehendes Object haben, und doch zugleich die subjective Aneignung dieses Objects zum eigenen subjectiven Lebensprincip nicht etwa bloss zur weiter vermittelten Folge haben, sondern unmittelbar selbst sein soll, — dieser Hiatus hebt sich allein in der reinen Fassung des Heilsprincips wirklich auf: der Act des subjectiven Sich-selbst-aufschliessens des Ich für die objectiv sich ihm aufschliessende Absolutheit des Geistes ist eben dadurch, dass er sich im Ich wahrhaft vollzieht, die Subjectivirung derselben zum neuen eigenen, persönlichen Lebensprincip, da sie dem Ich schon vorher als sein wahres Geisteswesen immanent gewesen und nur seiner natürlichen Subjectivität objectiv gegenübergestanden war (§ 725 ff.).

§ 886. Nur darum, weil in der Kirchenlehre das Object des Glaubens, Christus, nicht bloss menschliche Person sondern zugleich Gott, Glaubens-princip im vollen und eigentlichen Sinn ist, kann das protestantische Dogma auch den Glauben an ihn als die alleinige unmittelbare subjective Heilsaneignung bestimmen, — was dogmatisch correct ist, und nur in dieser Form dem Verstand den Hiatus zwischen Person und Princip zu überspringen zumuthet.

Wo hingegen — durch alle Vermittlungstheologie herab — Christus wesentlich als Mensch und nicht mehr als Gott gefasst, gleichwohl aber fortwährend kurzweg seine Person selbst als das Object des christlichen Glaubens bezeichnet wird: da kann nicht mehr mit Wahrheit dieser Glaube allein als die subjective Heilsaneignung gefasst werden, und wo es geschieht, da müssen die gebrauchten biblischen und altkirchlichen Ausdrücke, die hier ihren Vollwerth nicht mehr haben, eine ganze Reihe schiefer Vermittlungen verdecken.

§ 887. Der Protestantismus hat aber mit vollem Recht sein Materialprincip dem Katholicismus gegenüber in die Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben gesetzt (§ 496). Denn nur so ist das Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Moments im Heilsprocess rein gefasst: dem göttlichen Moment kommt die Heils-wirkung, dem menschlichen die Heils-aneignung zu, und nur in der Einheit beider Momente in Einem persönlichen Geistesact als Gnaden-aneignung beruht die religiöse Freiheit der Kindschaft Gottes.

§ 888. Diese Wahrheit des protestantischen Materialprincips schliesst aber für die wissenschaftliche Dogmatik die Aufgabe in sich: 1) den Formalbegriff des Glaubens als eines nicht bloss theoretischen Acts sondern als einheitlichen Geistesacts des ganzen Ich consequent durchzuführen, — was immer die Intention des altprotestantischen Dogma's vom Glauben gegenüber dem katholischen gewesen ist (§ 489), und 2) auch sein Object so zu fassen, wie es auch wirklich Inhalt dieses einheitlichen Actes sein und durch denselben subjectivirtes Heilsprincip des eigenen Lebens werden kann, — was ebenfalls die Intention des altprotestantischen Dogma's von Christo gewesen ist (§ 497), seine widerspruchslose Lösung aber nur darin findet, dass als das im Glauben Anzueignende nicht die Person des Gottmenschen Jesus Christus, sondern das in der Person Jesu als göttliche Lebensmacht eines menschlichen Selbstbewusstseins geoffenbarte und bewahrheitete Princip der Gottmenschheit fixirt wird.

Erst im Subject des Gläubigen erhält das subjectivirte Glaubensprincip wieder persönliche Gestalt und ist Wahrheit in ihm nur in dem Maass, als diess der Fall ist (§ 717). Daher schaut es auch das gläubige Bewusstsein in seiner Objectivität sich gegenüber unmittelbar in der persönlichen Gestalt seines Offenbarungsträgers an. Diess der Grund, warum in der Geschichte das neue Glaubensprincip von vornherein mit der Person seines Offenbarungsträgers identificirt auftritt; aber auch der Grund, warum, nach der wissenschaftlichen Unterscheidung, für das praktische Glaubensleben die Person Jesu Christi nicht bloss ihre historische Bedeutung als Vermittler, sondern auch die principielle als Gegenstand des christlichen Glaubens behält (§ 815 ff.).

§ 889. Damit hebt sich auch eine andere Antinomie in der vorstellungsmässigen Fassung der Kirchenlehre: dass einerseits der Mensch erst durch den Glauben den h. Geist erhalte, andrerseits

der Glaube selbst schon Wirkung des h. Geistes im menschlichen Ich sei. Der Glaube, durch den der Mensch das Heilsprincip sich subjectivirt, ist Act des Ich selbst; es ist aber dieses Actes nur fähig durch die ihm immanente göttliche Potenz der Absolutheit des Geistes, die sich in jenem Act im Ich vorhanden und wirksam erweist.

c. Der wirkliche Heilsprocess in der Einheit beider Momente.

§ 890. Der *status salutis* in der Kirchenlehre (§ 490 ff.) ist vorab nicht als *status* sondern als *actus* zu fassen, da überall das Sein des Geistes nicht ein ruhendes Sein sondern *actus purus* ist. Und zwar ist der Heilsprocess der *actus purus* der durch das göttliche Moment, die Absolutheit des Geistes, bewirkten und durch das menschliche Moment, Busse und Glaube, subjectivirten Erhebung des Menschen aus seiner Fleischlichkeit als eines bloss natürlichen Ich zum wirklichen Geistesleben in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, dem absoluten Geist.

Das Verhältniss der dogmatischen Begriffe, welche die verschiedenen Momente dieses Processes zum Inhalt haben, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung, hat auf dem Vorstellungsboden der Kirchenlehre die protestantische Fassung consequent und richtig fixirt (§ 491 ff.). Es bleibt hier nur übrig, ihren Inhalt von dem Incongruenten der vorstellungsmässigen Fassung abzulösen.[1])

§ 891. Der Begriff der Rechtfertigung (§ 492 ff.) drückt den mit der Subjectivirung des Heilsprincips eintretenden Heilszustand, oder genauer das mit derselben durch dieses sich verwirklichende Heilsleben wahrhaft geistiger, den factischen Zwiespalt des natürlichen Ich mit seiner Bestimmung aufhebender Selbstbestimmung des menschlichen Ich unter dem Gesichtspunkt aus, dass es eine der Endlichkeit des Ich transcendente Gnadenwirkung des absoluten Geistes im endlichen Ich ist. —

§ 892. Mit der reinen Fassung fällt auch von selbst das Incongruente weg, das dem kirchlichen Begriff von seiner Genesis im paulinischen Lehrbegriff her anhaftet, und das die confessionelle

[1]) Vgl. Schleiermacher, d. chr. Gl. § 107 ff.

Differenz von Gerechtsprechung und Gerechtmachung nur in verschiedene Momente verlegt hatte, ohne es zu heben. Die Aufhebung des für das natürliche Ich als solches unvermeidlichen und unüberwindlichen Zwiespaltes in die Einheit mit seiner göttlichen Bestimmung zum wahren Geistesleben durch die zum Princip der eigenen Selbstbestimmung aufgeschlossene und subjectivirte Absolutheit des Geistes ist eine wohl der natürlichen Endlichkeit des menschlichen Ich, nicht aber seinem Wesen als Geist transcendente und transcendent bleibende reale Gnadenwirkung Gottes im menschlichen Ich; also weder — wie die katholische Gerechtmachung — eine äussere Aufhebung der Endlichkeit des menschlichen Ich; noch — wie die protestantische Gerechtsprechung — die Uebertragung eines persönlichen fremden Verdienstes. Jenes ist eine ethisch abstumpfende Zurückverlegung der Wirkung des christlichen Princips in das von ihm gerade aufgehobene Jüdische durch einen magischen, fleischlich naturalistischen Supranaturalismus. Das letztere ist nur eine incongruente, sinnlich supranaturalistische Anschauung des wirklich Christlichen in der durch dasselbe aufgehobenen jüdischen Form.[1])

§ 893. Was mit der Rechtfertigung unter dem formalen Gesichtspunkt bezeichnet ist, dass es ein der natürlichen Endlichkeit des Ich transcendenter Gnadenact des für dasselbe sich aufschliessenden absoluten Geistes ist, das besteht, nach seiner realen Folge für das Ich bezeichnet, in der Sündenvergebung und in der Versetzung in die Kindschaft Gottes, jenes das negative, dieses das positive Moment (§ 495).

§ 894. Die Vergebung der Sünden ist weder etwas, das unmittelbar im äussern Leben des Menschen, noch etwas, das erst nach demselben zur Wirklichkeit für ihn wird; sondern sie ist die reale Aufhebung der göttlichen Sündenstrafen (§ 776), die mit dem in Busse und Glauben subjectivirten Heilsprincip und durch dasselbe unmittelbar im geistigen Sein des Ich eintritt und von diesem aus

[1]) Romang's scharfsinnige Abhandlung über die Rechtfertigung durch den Glauben, Stud. und Krit. 1867, 1 und 2, bleibt von Seiten des reflectirenden Verstandes gegen die kirchliche Form des Dogma's, — aber ebenso sehr Riggenbach, Stud. und Krit. 1868, 2, von Seite der Intention des Dogma's gegen Romang im Recht.

sich auch mittelbar, in ethischer und natürlicher Vermittlung, über sein ganzes natürliches Dasein erstreckt.

§ 895. Im subjectiven Act der Busse und des Glaubens, als der Selbst-abkehr des Ich von seiner Fremde gegen Gott und seinem Sich-selbst-aufschliessen für die göttliche Gnade, erweist sich das Ich in subjectiver Uebereinstimmung mit Gott, sowohl negativ in der Unterscheidung und Lossagung seiner selbst von seiner eigenen vorausgegangenen fleischlichen, gottfremden Selbstbestimmung, als auch positiv in der Aneignung der Gnade, der Absolutheit des Geistes zum Inhalt seiner eigenen Selbstbestimmung. —

Ebendamit ist durch dieselbe im innersten Sein des Ich, im *actus purus* seines Geist-seins, die Strafe der vorausgegangenen Sünde, das ihm objectiv widerfahrene und von ihm subjectiv empfundene Ausgeschlossen-sein von dem ihm als Geist zukommenden, mit sich selbst und mit Gott, dem absoluten Geist, einigen reinen freien In-sich-sein real aufgehoben, indem das Ich sich nun thatsächlich in die ihm seiner Bestimmung nach zukommende, aber in der Sünde verscherzte Lebensübereinstimmung mit Gott versetzt findet.

§ 896. Die Sündenvergebung ist die Wirkung der göttlichen Gnade in der Selbstbethätigung der menschlichen Freiheit, beides als die zwei von einander unabtrennbaren Momente des Einen Geistesprocesses der Erhebung des natürlichen Ich zum wahren Geistesleben gedacht, und nicht als zusammenwirkende Thätigkeit zweier verschiedener persönlicher Ich vorgestellt. Das menschliche Ich erfährt im subjectiven Bekehrungsact von Busse und Glaube, dass es durch Gottes Gnade, d. h. durch die in ihm wider sein subjectives Verdienen sich zur wirkenden Kraft eigener geistiger Selbstbestimmung aufschliessende Absolutheit des Geistes, über seine eigene vorausgegangene ungeistige Selbstbestimmung und damit über den unmittelbar daraus gefolgten Strafzustand eines sich selbst widersprechenden, von Gott ausgeschlossenen Seins hinausgehoben ist in die Selbstübereinstimmung mit sich selbst und Gott, d. h. in die Freiheit. Da der Geist selbst *actus purus* und nicht ein ruhendes Substrat von Acten ist, so ist im Act der neuen Selbst-

bestimmung des Ich in der Uebereinstimmung mit Gott auch sein widersprechendes Sein als Geist, welches die unmittelbare Straffolge der sündigen Selbstbestimmung gewesen, real wieder aufgehoben.

§ 897. Von diesem innersten Sein des Menschen, dem *actus purus* seines Geist-seins aus erstreckt sich die Sündenvergebung nun aber auch mittelbar, ethisch und dadurch auch natürlich vermittelt, über sein Gesammtleben, als vermittelte Aufhebung der in diesem eingetretenen Sündenstrafen.

Aber — genau entsprechend dem für den Eintritt der Strafübel geltenden Gesetz (§ 776) — je mehr anderweitige natürliche Factoren zur Bewirkung der natürlichen Folgen der Sünde mitgewirkt haben, desto mehr tritt auf dem Gebiete des äussern Lebens auch die Aufhebung dieser Folgen nur natürlich vermittelt und darum nicht absolut ein.

Immer aber sind für den in seinem innersten Sein mit Gott versöhnten Menschen auch die äusserlich nachwirkenden natürlichen übeln Folgen der Sünde als göttliche Strafen aufgehoben, sofern sie ihm nicht mehr etwas sein neu gewonnenes innerstes Sein vom innern Frieden der Lebensgemeinschaft mit Gott Ausschliessendes sind, sondern nur noch eine gerechte Züchtigung am äussern Menschen zur heilsamen Zucht des inwendigen. [1])

§ 898. Die positive Seite der realen Wirkung der Rechtfertigung, die Versetzung in die Kindschaft Gottes, fällt sachlich zusammen mit der Wiedergeburt, nur dass in der Kirchenlehre, ihrer vorstellungsmässigen Fassung gemäss, beides abstract unterschieden wird, jenes als transcendente göttliche Declaration, und dieses als die göttliche Einpflanzung des Heilsprincips zum immanenten Heilsgrund im Menschen selbst, — wobei aber auch die Kirchenlehre die unmittelbare Uebersetzung jenes Transcendenten in dieses Immanente ausspricht (§ 497).

§ 899. Die Versetzung in die Kindschaft Gottes bezeichnet die göttliche Begründung des wahren Lebensverhältnisses zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist im Geistesleben des Men-

[1]) Vgl. Lang a. a. O. § 30.

schen, das mit der Subjectivirung des Heilsprincips und kraft desselben eintritt. Dieses wahre Lebensverhältniss ist das der gegenseitigen Liebegemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf der Basis des Subsistenzgegensatzes von absolutem und endlichem Geist, Schöpfer und Geschöpf (§ 800).

§ **900.** Der Begriff der Wiedergeburt bezeichnet nun den Ausgangspunkt dieses wahren Geisteslebens im Ich gegenüber dem vorausgehenden natürlichen Geistesleben.

Nun verfestigt aber die vorstellungsmässige Auffassung diesen Ausgangspunkt in jedem *actus purus* wahrhaft geistiger Selbstbestimmung zu einem einzelnen und darum einmaligen empirischen Anfangsereigniss im Leben des Menschen, auf welches dann die weitern Acte der Heiligung nachfolgen. Aus dieser abstracten Fassung sind die auf dem Boden der Kirchenlehre unlösbaren Antinomien und darum confessionellen Differenzen in der Frage nach dem Verhältniss von Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung hervorgegangen, und ebenso basirt darauf der Widerspruch der Wirklichkeit mit all diesen abstracten Theorien.

§ **901.** Als Ausdruck für den Ausgangspunkt des wahren Geisteslebens im menschlichen Ich gegenüber seinem vorausgehenden natürlichen Geistesleben, ist die Wiedergeburt vielmehr das in jedem einzelnen empirischen Act wahrhaft geistiger Selbstbestimmung diesen erst begründende und ermöglichende Moment des Eintritts der Absolutheit des Geistes zur wirkenden Kraft geistiger Selbstbestimmung in dem bis zu diesem Moment nur natur-bestimmten Ich. —

Diess spricht auch die Kirchenlehre, ihre abstracte Unterscheidung von Wiedergeburt und Heiligung indirect corrigirend, nachträglich selbst dadurch aus, dass sie die Heiligung als stete Wiederholung von Busse und Glaube, durch welche die Wiedergeburt eingetreten, in concreter Anwendung auf die einzelnen Fälle des Lebens beschreibt (§ 501).

§ **902.** Darum ist nun auch die Heiligung nicht etwas auf die Wiedergeburt als das einmalig Vorausgegangene nachfolgendes Anderes; sondern sie ist dieselbe, mit der Wiedergeburt nur einheit-

lich nach ihrer principiellen Begründung in Gott bezeichnete, Aufhebung der fleischlichen in die geistige Selbstbestimmung kraft der subjectivirten Absolutheit des Geistes in den einzelnen Acten des endlichen Ich selbst. Sie bildet daher einen zeitlich fortgehenden Process der Erneuerung des Lebens aus einem bloss natürlichen und gesetzlichen zu einem geistigen, — einen Process, der aus einer unbestimmten Vielheit von endlichen Acten besteht, in jedem aber die Wiedergeburt zu seiner principiellen Begründung hat. [1])

§ 903. Im Uebrigen ist das Wesen der Heiligung in ihrem Unterschied von blosser Besserung in der protestantischen Kirchenlehre (§ 499 ff.) religiös richtig bestimmt, mit Abzug natürlich der vorstellungsmässigen Fassung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Moment dabei und dessen, was unmittelbar daraus folgt.

§ 904. Hiezu gehört nun aber die unmittelbare Identification der concret historischen Persönlichkeit Jesu Christi mit dem Geist Christi oder dem christlichen Princip, und im engen Zusammenhang damit die Identification der Schrift (und der Tradition der Kirche) mit dem Wort Gottes, als der in Christo vollendeten Offenbarung des göttlichen Willens.

Daher ist nicht nur im Katholicismus die in Thesi als Charakter des christlichen Lebens ausgesprochene Freiheit des neuen Geisteslebens in Christo wieder vollständig judaistisch in den Gehorsam gegen die dem Einzelnen nur als neues Gesetz gegenübertretende Autorität der Kirche zurückgebogen; sondern auch von der altprotestantischen Fassung des Dogma's ist sie für das christliche Denken unmittelbar, und dadurch mittelbar auch für das christliche Handeln, durch eine in letzter Instanz immer mit einer menschlichen Aeusserlichkeit behafteten Autorität unprotestantisch beschränkt (§ 129 ff.). —

Diese Schranke hebt erst die reine Fassung des christlichen Princips consequent und vollständig auf und giebt der christlichen Heiligung den Charakter der Erhebung zur wahren und vollen Freiheit des wahrhaft geistigen Denkens und Handelns.

---

[1]) Vgl. Lang a. a. O. § 28. 29.

§ 905. Die christliche Heiligung besteht in Wahrheit in der fortschreitenden Beherrschung und Gestaltung des ganzen natürlichen Geisteslebens (Denkens, Fühlens und Wollens) des Menschen zum Ausdruck seiner Bestimmung zum creatürlichen Abbild des absoluten Geistes, aus der zum eigenen Selbstbewusstsein subjectivirten Absolutheit des Geistes heraus. —

Es ist die Sache der christlichen **Ethik**, diese Aufgabe, für welche die Dogmatik nur das religiöse Princip giebt, in ihren concreten Inhalt zu entfalten.

§ 906. Die **Früchte** der Heiligung, d. h. die Bethätigung des wahren christlichen Geisteslebens in den einzelnen Momenten des sittlichen Lebens, als Erweis des wirksamen Vorhanden-seins des christlichen Heilsprincips als subjectiver Lebensmacht im Ich, hat auch die **protestantische** Kirchenlehre mit dem aus dem Gesetzesstandpunkt stammenden und daher eigentlich nur diesem entsprechenden Ausdruck „**gute Werke**“ bezeichnet (§ 505 ff.); darum mischt sich in ihre Formulirung des Gegensatzes zur katholischen, wirklich jüdischen, Lehre von den guten Werken, gerade weil die protestantische Fassung dem Inhalt nach richtig ist, der Form nach etwas Incongruentes, — was daher ein ohne historisches Verständniss rationalisirendes Bewusstsein leicht verleiten kann, im Grund eher der katholischen Lehre (nur mit Abzug natürlich des specifisch katholischen Beigeschmacks) Recht zu geben.

§ 907. „Gute Werke“ im Sinn von Handlungen, die an und für sich, schon dadurch dass sie gethan werden, Gott wohlgefällig wären und die Seligkeit verdienten, giebt es nicht (§ 506). Die Einbildung, dass es welche gebe, ist im Gegentheil ein zur Seligkeit geradezu schädlich wirkender Aberglaube, weil sie dem Menschen den allein gültigen geistigen Maassstab für alles sittliche Handeln verrückt.

§ 908. Jedes wahrhaft ethische Thun, durch welches der Mensch seine Bestimmung im einzelnen Fall verwirklicht, setzt die Subjectivirung des Heilsprincips wahren Geisteslebens als seinen Grund voraus, und ist nicht ein demselben vorausgehendes subjectives Verdienen des Heils: d. h. die wahren guten Werke fliessen aus der Gnade und sind nicht ein Verdienen derselben (§ 508).

§ 909. Alles ethische Thun des Menschen, als Act seines endlichen Ich, ist selbst extensiv endlich: es hat (in diesem Sinn aber auch jedes) intensiv absoluten Werth für ihn nur durch die Absolutheit des Geistes, kraft deren Subjectivirung es ihm erst ermöglicht wird, nicht aber so, wie es als Act des Ich in die Erscheinungswelt heraustritt: d. h. alle guten Werke fliessen nicht bloss aus der Gnade, sondern bedürfen auch der rechtfertigenden Gnade (§ 507).

§ 910. Der Process der Heiligung, d. h. der *actus purus* der Erhebung des menschlichen Ich aus der natürlichen in die geistige Selbstbestimmung, verwirklicht sich überall nur in der Einheit seiner beiden Momente, durch die Wirksamkeit der Absolutheit des Geistes im Act der Selbstbestimmung des endlichen Ich selbst.

Daraus folgt einerseits — vom Moment der Endlichkeit des Ich aus —, dass der Mensch nie so in die Gnade aufgeht, dass er bei seiner formalen Freiheit als endlicher Geist Gott gegenüber nicht wieder aus derselben fallen könnte. Das *donum perseverantiæ* im altreformirten Dogma ist eine aus der abstracten Fassung der Absolutheit Gottes zwar richtig gefolgerte, aber eben desswegen selbst abstracte Annahme, deren Rechtfertigung der Wirklichkeit gegenüber sich täuschend im Kreise bewegt und gerade in's Gegentheil von der dabei ursprünglich zu Grunde liegenden guten Intention umschlägt, nämlich dass sie das Bewusstsein von der göttlichen Gnade völlig unsicher macht (§ 503).

§ 911. Andrerseits folgt daraus — vom Moment der Absolutheit des Geistes aus —, dass der Mensch nie so aus der Gnade fallen kann, dass er für sie verloren gehn müsste.

Die Unterscheidung von lässlichen und Todsünden (§ 504) im Sinn des katholischen Dogma ist schon von der altprotestantischen Fassung als eine roh äusserliche verurtheilt. Die des protestantischen Dogma's selbst ist dem Sinn nach richtig, wird aber dadurch schief, dass auch hier die nur der gegnerischen Auffassung angemessene Ausdrucksweise gleichwohl beibehalten ist. Was das protestantische Dogma als lässliche und als Todsünde bezeichnet, das sind in Wahrheit nicht zweierlei Arten von Sünde, sondern

an jeder Sünde zwei Momente. Das als Todsünde Bezeichnete ist an jeder Sünde das Moment, dass im Act der sündigen Selbstbestimmung das Ich allerdings thatsächlich seine Lebensgemeinschaft mit Gott negirt und damit auch als unmittelbaren Strafeffect dieses Acts das Ausser-Gott-sein an sich erfährt. Das als lässliche Sünde Bezeichnete dagegen ist an jeder Sünde das Moment, dass diese Negation, als Act und Effect, selbst wieder kraft der Absolutheit des Geistes im Process der Wiedergeburt kann aufgehoben werden. —

Die Sünde wider den h. Geist, welche die protestantische Lehre auf ein evangelisches Wort hin (Mt. 12, 31) allein als unbedingte Todsünde festhält, ist in Wahrheit nur die Fixirung des reinen Begriffs der Sünde zur Anschauung einer einzelnen wirklichen Sünde. Diese wäre allerdings ebenso wenig der Vergebung, als der Teufel der Bekehrung fähig.

2. Die objectiven Heilsmittel.

§ 912. Die altprotestantische Kirchenlehre von den Heilsmitteln vermochte das ihr vorschwebende wahre Problem auf ihrem Vorstellungsboden nicht zu lösen, nämlich im Gegensatz zur fleischlich-supranaturalistischen und darum magischen Fassung des katholischen Dogma's einer-, und zu der abstract-geistigen spiritualistischer Schwarmgeister andrerseits, die Alternative wirklich zu überwinden: den Heilsmitteln entweder eine magische Wirksamkeit als ihnen specifisch zukommend zuzuschreiben, oder denn den Begriff von Heilsmitteln ganz aufzuheben (§ 511).

§ 913. Die Verstandeskritik hebt die Vorstellung von specifisch wirkenden Heilsmitteln ganz auf, weil sie immer ungeistige und darum in's Magische verlaufende Momente enthält [1]); aber gegenüber einer abstract-geistigen, nicht minder irrationell die natürliche Vermittlung alles geistigen Lebens überspringenden illuminatistischen Auffassung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, mündet sie auf die rationelle Beantwortung der wesentlich ethischen Frage aus: welche Formen der natürlichen Vermittlung aller objectiven Religion, Wort und Handlung, der specielle Ausdruck für die christliche Religion und das natürliche Medium seien, durch welche

[1]) Vgl. Strauss, § 90 ff.

das christliche Heilsprincip im stetigen Zusammenhang mit seinem Eintritt in die Geschichte dem natürlichen Menschheitsleben sich zu vermitteln habe.

a. Das Wort.

§ 914. Der allgemeine und darum allein durchaus unentbehrliche Träger für die Vermittlung der Einbildung des christlichen Geistes in die natürliche Menschheit ist das Wort, das ihn zum Inhalt hat. Hiebei sind nun aber alle sinnlich-supranaturalistischen Vorstellungen von einer hyperphysischen *unio mystica* des h. Geistes und seiner Gnadenwirksamkeit mit dem Wort der christlichen Heilsverkündigung, sowohl der für uns historisch primären, als h. Schrift uns erhaltenen, als der secundären mündlichen Predigt des Wortes Gottes, aufzuheben in das rationell ethische, natürlich psychologisch sich vermittelnde Verhältniss, das überall — im Einzelnen nach Inhalt und Umständen unendlich nüancirt — zwischen dem Geist und seinem Ausdruck im Wort stattfindet. Das wahrhaft Supranaturale daran ist, dass dieses Wort das übernatürliche, d. h. absolute Wesen des Geistes und seine Selbstoffenbarung für den endlichen Geist zu seinem wesentlichen Inhalt hat (§ 513).

§ 915. Den Inhalt des Wortes als christlichen Gnadenmittels fasst das protestantische Dogma mit Recht in Gesetz und Evangelium zusammen (§ 513), sofern darunter die im christlichen Princip enthaltene religiöse Wahrheit in ihrem zwiefachen Verhältniss zum natürlichen Menschen verstanden wird.

§ 916. Inhalt des Gesetzes, als des ersten Momentes der christlichen Predigt des Wortes Gottes, ist die ethische Bestimmung des Menschen als endlichen Geistes, wie sie als absolute, im absoluten Geist wurzelnde Norm dem Menschen als Geist immanent ist, ihm aber in seiner endlichen Natürlichkeit als Gesetz des Geistes objectiv gegenüber steht. —

Es muss, zur Vermittlung des Heilsprocesses im einzelnen von Haus aus natürlichen Menschen, diesem 1) als objective, seiner subjectiven Willkür gegenüber schlechthin gültige Norm vorgehalten werden (der *usus politicus*), um ihn 2) dadurch zu erziehn, sich selbst demselben zu unterziehn und sich darnach zu richten (der

usus paedagogicus, elenchticus). Weil aber im Heilsprocess die Erhebung des Ich aus der natürlichen in die geistige Selbstbestimmung in der Wiedergeburt nie ein einmaliges Perfectum im Menschen ist, sondern ein stets sich wiederholendes Präsens, ein Act des Glaubens, der stets Reue und Busse zu seiner Kehrseite hat: so muss 3) auch dem Gläubigen die objective Norm des Geistes seiner eignen Natürlichkeit gegenüber stets von neuem vorgehalten werden (der *usus didacticus* oder *normativus*. § 514).

§ **917.** Inhalt des Evangeliums, als des andern Momentes der christlichen Predigt, ist das christliche Heilsprincip der Absolutheit des Geistes als göttliche Gnade für den natürlichen Menschen, geschichtlich in der Menschheit aufgeschlossen in der Persönlichkeit Jesu Christi.

Das unmittelbarste Vehikel der Predigt des Evangeliums ist daher die Predigt von Jesu Christo, als dessen geschichtlicher Offenbarung und zugleich vorbildlicher Bewahrheitung (§ 815); mittelbar der übrige Inhalt der h. Schrift in seiner innern Beziehung auf Jesum Christum.

Dass die h. Schrift überhaupt in erster Linie das Vehikel der Predigt des Evangeliums ist, hat seinen natürlichen Grund in ihrer geschichtlich gegebenen Bedeutung für die christliche Kirche. Diese natürliche, historisch begründete Bedeutung der Schrift wird nur dann wieder in's Irrationelle, Unprotestantische verzerrt, wenn der allgemeine Begriff Wort Gottes, Offenbarungsquell für die Predigt wie des Gesetzes so auch des Evangeliums, mit dem historischen Document der Schrift unmittelbar identificirt, oder auch, in seiner weitern Allgemeinheit anerkannt, doch wieder nur äusserlich aus ihr abgeleitet wird (§ 129 ff.).

b. Die Sacramente.

§ **918.** Der Begriff des Sacraments in der Kirchenlehre, als einer der christlichen Kirche essentiellen, von Christo selbst eingesetzten Cultushandlung, in welcher den Gliedern derselben die Vermittlung des Heils besiegelt wird, hat ein historisches und ein dogmatisches Moment; jenes bezieht sich auf den Umfang, dieses auf den Inhalt dieses Begriffs (§ 516).

§ **919.** Das historische Moment verlangt für eine Cultushandlung, um als Sacrament zu gelten, dass sie, geschichtlich mit dem Ursprung der christlichen Gemeinschaft zusammenfallend, die historische Continuität derselben darstelle und ihr specifisches, sie von andern Religionsgemeinschaften unterscheidendes Princip zu ihrem Inhalt habe. — Diese Merkmale kommen, wie das protestantische Dogma mit Recht dem katholischen gegenüber festhält, nur der Taufe und dem Abendmahl zu.

§ **920.** Am dogmatischen Begriff des Sacraments ist nicht bloss die offenkundig magische katholische, sondern auch die das Magische nur verhüllende hyperphysische lutherische Fassung des Verhältnisses von Sache und Bild an der sinnbildlichen Sacramentshandlung in die rationell durchgeführte reformirte Fassung (§ 518) aufzuheben, und zwar in dem Sinn, dass unter der *materia* und *forma interna* das christliche Heilsprincip in seiner, durch die christliche Gemeinschaft sich ethisch vermittelnden, objectiven Beziehung zu den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft verstanden wird, und unter der *materia* und *forma externa* die kirchliche Cultushandlung, die diess in den natürlichen Elementen sinnbildlich darstellt.

§ **921.** Auch in der reformirten Fassung wird die sacramentale Handlung mit Recht desswegen doch nicht als bloss subjectiv menschliches *signum*, sondern darin zugleich als ein objectives *sigillum* und *pignus* der göttlichen Gnade gefasst. In der reinen Durchführung des symbolischen Charakters der sacramentalen Handlung ist nun dieser Begriff eines objectiv göttlichen *pignus* nur nicht wieder in unvermittelt supranaturalem d. h. ungeistigem Sinn zu nehmen, sondern in dem einer natürlich ethischen Vermittlung einer substanziell göttlichen Wahrheit: d. h. die h. Handlung, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeübt, ist eben dadurch ein Pfand, dass durch die Vermittlung der Gemeinschaft, die sie ausübt, an die Glieder derselben, die daran Theil bekommen und Theil nehmen, das darin sinnbildlich dargestellte Heilsprincip auch in der That objectiv herangebracht werde, so dass damit — in welch menschlich endlicher Unvollkommenheit es auch vermittelt sein mag — die objective Bedingung für dessen subjective Aneignung vorhanden ist.

§ 922. 1) Die h. **Taufe**, als der sacramentale Ritus der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft (§ 519), stellt in ihrer Handlung sinnbildlich den Process der Wiedergeburt dar, durch welchen dem Einzelnen das christliche Heilsprincip subjectivirt und damit das christliche Heilsleben aufgeschlossen werden soll. Sie drückt also sinnbildlich aus, wozu der in die christliche Gemeinschaft Aufgenommene als Glied derselben berufen sei. Als Handlung der Kirche ist sie ein objectives Pfand, dass der Täufling durch die Aufnahme in die Gemeinschaft unter die durch diese sich menschlich vermittelnde objective Einwirkung des christlichen Princips komme, was für die Aneignung desselben zur heilwirkenden Kraft in ihm selbst die nothwendige äussere Vorbedingung ist. [1])

§ 923. Die stets zur Sectirerei führende Forderung, dass die Taufe erst auf das erfolgte Glaubensbekenntniss des Täuflings selbst zu ertheilen sei, findet das Gewicht ihrer formal rationellen Gründe nur in einer sachlich superstitiösen Auffassung der Taufe, und wäre daher auch von dieser aus im Recht gegenüber der verzweifelten Annahme eines latenten oder in den Taufzeugen stellvertretenden Glaubens in der lutherischen Fassung (§ 520); die rationell durchgeführte Auffassung der symbolischen Bedeutung der Taufhandlung dagegen weist ihr die allein vernünftige Stellung am Eingang der ethischen Aufnahme in die christliche Gemeinschaft an, mit der natürlichen Ergänzung durch die Confirmation an der Schwelle der Mündigkeit.

§ 924. Jede Art von Nothtaufe ist in ihrem Grund eine Superstition, und kann nur in pathologischen Herzensbedürfnissen in soweit eine Entschuldigung finden, als dieselben in den speciellen Umständen, unter denen das Verlangen darnach entsteht, einen menschlich natürlichen Grund haben.

§ 925. 2) Das h. **Abendmahl**, als Sacrament des Lebens in der christlichen Gemeinschaft (§ 521 ff.), besteht aus einem doppelten Sinnbild, erst *quoad materiam* und dann erst noch *quoad formam*.

Zunächst nämlich stellen im Abendmahl, als sinnbildlichem Gedächtnissmahl des Opfertodes Jesu, die dabei gebrauchten natür-

[1]) Vgl. Schleiermacher, d. chr. Gl. § 136.

lichen Elemente Brot und Wein sinnbildlich Leib und Blut Jesu Christi dar, und zwar wie Jesus die in seiner Persönlichkeit geoffenbarte und der Menschheit als Gnadenbund aufgeschlossene Gotteskindschaft durch deren Hingabe in seinem ethischen Opfertode besiegelt hat.

Weiter aber stellt dann diese, so bereits *quoad materiam* sinnbildlich ausgeführte Handlung der Einverleibung von Leib und Blut Christi in die eigene Leiblichkeit, *quoad formam* sinnbildlich die subjective Aneignung des Geistes Christi, wie er sich in jener Selbsthingabe in den Tod bewährt hat, zum subjectiven Heilsprincip des eigenen Geisteslebens dar, sowohl nach dem Moment der Receptivität (Glaube an die sich objectiv aufschliessende Gnade), als nach dem der Spontaneität (Gelöbniss, sich selbst subjectiv für sie aufzuschliessen) in diesem Process der Heilsaneignung.

Dass in der Abendmahlshandlung ein doppeltes Sinnbild combinirt erscheint — 1) sinnbildlicher Genuss des Leibes Christi und 2) sinnbildliche Aneignung des Geistes Christi in der seines Leibes —, fällt zusammen mit dem Grund, warum die confessionelle Differenz in diesem Dogma sich am schärfsten zugespitzt hat, weil nämlich darin die Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden Momenten, dem göttlichen und dem menschlichen, in der Person Christi mit der Verschiedenheit in der Auffassung der Heilsaneignung sich combinirt hat (§ 521).

§ 926. Die Bedeutung der Handlung, als einer Handlung der kirchlichen Gemeinschaft, bezieht sich unmittelbar miteinander auf das Verhältniss des einzelnen Communicanten zu Christo als dem Princip und dem historischen Begründer der Gemeinschaft, zu dem er sich thatsächlich durch die Antheilnahme an der Handlung bekennt, und eben damit auch auf das Verhältniss der Glieder der Gemeinschaft unter einander, die sich durch diese ihre gemeinsame Handlung als in dem Einen Heilsprincip zu Einem ethischen Leib verbunden bekennen. —

Das letztere Moment wird daher von der reformirten Fassung des Dogma's mit Recht als untrennbar mit dem ersteren verbunden aufgefasst. Das Abendmahl ist wesentlich Gemeindecommunion. So wie es — ob nun in dieser oder in jener Form — im Sinn einer wirklichen Privatcommunion begangen wird, als etwas, das durch die Vermittlung der äussern Handlung bloss zwischen dem

Einzelnen und Christo vorgehe, mischt sich ein superstitiöses Element darein, das ebenfalls nur in pathologischen Herzensbedürfnissen eine Entschuldigung findet, so weit dieselben in den speciellen Umständen, unter denen das Verlangen darnach entsteht, einen menschlich natürlichen Grund haben.

§ 927. Die objective Wirkung der Handlung ist keinerlei unmittelbare Heilswirkung im Menschen, wie eine solche einzig dem im Glauben angeeigneten Heilsprincip selbst zukommt; sie ist vielmehr eine rein durch die ethische Wirkung der begangenen heiligen sinnbildlichen Handlung auf das Glaubensleben des an ihr Theilnehmenden vermittelte: d. h. sie hat ihre reale Wirkung darin, wie das sinnbildlich in ihr Dargestellte durch den eigenen Act der Theilnahme an der Feier seines Sinnbildes auf den inwendigen Menschen zurückwirkt: im christlichen Heils- und Gemeinschaftsleben kräftigend und fördernd, wo sie mit Andacht, d. h. mit einem auf seine Bedeutung concentrirten Bewusstsein, — abstumpfend, wo sie ohne Andacht, — verstockend, wo sie heuchlerisch begangen wird.

c. Das Gebet.

§ 928. Das Gebet, als Reden des Menschen mit Gott, begründet in dem wesentlich persönlichen Charakter des religiösen Wechselverkehrs (§ 717), ist das innerliche Gnadenmittel zur Unterhaltung der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott: das natürliche Medium sowohl subjectiv für das menschliche Ich, sich persönlich des Lebens aus und mit Gott zu versichern, als auch objectiv für den absoluten Geist, sich dem endlichen Ich aufzuschliessen, beides als die zwei Momente Eines Geistesactes.

§ 929. Vom Grad der objectiven Wahrheit des Gottesbewusstseins hängt nur die Richtigkeit der Vorstellung vom Gebet ab, die Wahrheit des Gebetes selbst aber vom Grad der subjectiven Lauterkeit des Gottesbewusstseins. Die sinnlichen Momente in der Gottesvorstellung veräusserlichen das Gebet nur so weit, als sie den Glauben selbst trüben, d. h. so weit als das sinnliche Moment darin sich für sich selbst, also fleischlich, geltend macht und nicht bloss

die psychologisch natürliche Bewusstseinsform für den rein innerlichen Glaubensprocess bildet.

§ 930. Das christliche Gebet, oder das Gebet im Namen Jesu, d. h. aus dem Glaubensbewusstsein der Gotteskindschaft, hat zum Inhalt den Dank für alles, was der Mensch als von Gott ihm zur Erfüllung seiner Kindschaftsbestimmung aufgeschlossen empfunden hat; Klage über alles, wodurch er sich darin gehemmt und zurückgebracht fühlt, und die Bitte um die Aufhebung der jeweilig empfundenen Hemmung der Lebensgemeinschaft mit Gott.

Je mehr dem Ich der ganze Inhalt seines natürlichen Lebens in seinem Gottesbewusstsein sich unter diese Gesichtspunkte stellt, desto lauterer ist sein Glaubensleben überhaupt, und desto wahrer und reiner sein Gebet.

§ 931. Die Erhörung des Gebetes besteht in der durch die innern Vorgänge beim Gebet selbst psychologisch vermittelten Aufhebung der jeweiligen Hemmung, die sich im Gebet ausgesprochen hatte, wie diese Aufhebung nicht bloss subjectiv empfunden, sondern auch objectiv erfahren wird. —

Jede Erwartung einer äussern Gebetserhörung über diese innere hinaus ist eine sinnliche Vorstellung, und jedes Begehren einer solchen abgesehn von der innern ist am Glauben, welchem allein und immer Erhörung zu Theil wird, ein noch fleischlich pathologisches Moment von Unglauben, in dessen Heilung dann gerade die objectiv göttliche Erhörung des Gebetes besteht.

§ 932. Alles Aeussere beim Gebet fällt in das Gebiet des Accidentiellen, das nur als natürlicher Träger und Ausdruck des substanziellen innern Gebetsvorgangs Bedeutung und Werth hat. —

Das gemeinsame Gebet ist, wenn es aus dem Geist der Gemeinschaft heraus für ein gemeinsames geistiges Bedürfniss derselben geschieht, der höchste Ausdruck der Gemeinschaft, — abgesehn aber davon Superstition. —

Alle Fürbitte ist nur bei der Aufnahme dessen, für den gebetet wird, zum Moment der eigenen Lebensgemeinschaft mit Gott nicht Superstition.

3. Die Kirche.

§ 933. Die christliche Kirche, als der gesellschaftliche Organismus zur Einbildung des christlichen Heils in die natürliche Menschheit, fasst zwei Momente in sich: 1) als Gemeinschaft ist sie die äussere und innere Verbindung der Personen, die durch das Band der christlichen Heilsmittel unter der natürlich sich vermittelnden Einwirkung des christlichen Heilsprincips stehn; 2) als Organismus dieser Gemeinschaft ist sie der Inbegriff der christlichen Heilsmittel zu diesem Zweck (§ 526).[1])

§ 934. Das Realprincip der christlichen Kirche ist, und darum soll auch das Formalprincip für ihre gesellschaftliche Gestaltung sein: das christliche Heilsprincip, die Absolutheit des Geistes als Selbstaufschliessung des absoluten Geistes im menschlichen Geiste, wie es der Menschheit in der Gotteskindschaft Jesu Christi aufgegangen ist. Nur diesem Realprincip der Kirche, in seinem Verhältniss zur natürlichen Menschheit und in seiner Bestimmung für sie, kommen unmittelbar die Prädicate der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit zu, welche der fleischliche Supranaturalismus der katholischen Kirche unmittelbar der Kirche selbst (§ 529), das altprotestantische Dogma aber schillernd der *ecclesia invisibilis* beilegt (§ 536). —

Die Kirche, sowohl als Gesammtheit der Personen, die ihren Leib, als der Institutionen, die den Organismus dieses Leibes ausmachen, ist eine durch ethische Thätigkeit aus natürlichen Elementen gebildete, also immer endliche Grösse, welche nur in dem Maass, als sie das Princip, dem sie zum Organ und Ausdruck dient, auch wirklich wirksam in sich trägt, also immer nur vermittelt und endlich, an jenen Prädicaten Theil hat.

§ 935. Die protestantische Unterscheidung von *ecclesia visibilis* und *invisibilis* (§ 535), historisch berechtigt entstanden, um die unmittelbare Uebertragung absoluter Attribute auf die Kirche selbst abzuschneiden ohne doch dieselben von ihrer Idee verneinen

---

[1]) Vgl. Lang a. a. O. § 34.

zu wollen, drückt in Wahrheit den Gegensatz von endlicher Erscheinung und Idee der Kirche aus, aber schief und schillernd, weil auch hier die von der alten Auffassung stammenden Ausdrucksformen für die jene gerade aufhebende wahre Fassung natürlich incongruent ist.

Die dreifache Auffassung, die dieser Gegensatz gefunden hat, drückt jenes Verhältniss nach drei Seiten aus:

1) als Gegensatz von Gemeinschaft derer, die Christen heissen, und derer, die es auch sind, drückt er den Gegensatz zwischen der äussern Erscheinung überhaupt und dem, was in der Erscheinung der Idee entspricht, aus;

2) als Gegensatz von gegenwärtiger *ecclesia militans* und künftiger *ecclesia triumphans*, den Gegensatz von endlicher Erscheinung und verwirklichter Idee, diese in transcendenter Anschauung;

3) als Gegensatz der Personen und Institutionen einerund der Gesammtwirkungen des christlichen Geistes durch die letztern in den erstern andrerseits, denselben Gegensatz, aber in immanenter Anschauung.

Allein bei allen drei Auffassungen ist, was unsichtbar, nicht Kirche; und was Kirche, nicht unsichtbar.[1]

§ 936. Je vollständiger die Dogmatik, als wahrhaft protestantische, alle sinnlich-supranaturalen Elemente aus dem Begriff der Kirche ausscheidet und diesen fixirt auf den ethischen Begriff des gesellschaftlichen Organismus zur Einbildung des christlichen Princips in die natürliche Menschheit, desto weniger wird sie die Bestimmung der äussern Gestaltung der Kirche in ihren Bereich ziehn, sondern hiefür nur den allgemeinen Kanon aufstellen: eine einzelne empirische Kirchengemeinschaft (vom kleinsten wie vom grössten Umfang) entspricht der Idee und Bestimmung der christlichen Kirche in dem Maass, als sie das Princip des in Jesu Christo für die Menschheit aufgeschlossenen absoluten religiösen Selbstbewusstseins der Gotteskindschaft für Verfassung, Lehre und Leben zu ihrer alleinigen Norm hat: d. h. in dem Grad, als sie

[1] Vgl. Schleiermacher, § 148.

1) wahrhaft evangelisch ist: zum Grund, Mittel und Zweck nur das Evangelium von der in Jesu der Menschheit aufgeschlossenen Kindschaft Gottes hat;

2) wahrhaft protestantisch: sich fortgehend dagegen vorsieht, dass nicht irgend welch endlich menschliche Form in Lehre und Verfassung sich mit dem Anspruch auf absolute Geltung an die Stelle des lebendigen christlichen Heilsprincips setze;

3) wahrhaft reformirt: eben desswegen ihre jeweilige Glaubens- und Lebensform jederzeit in freier Entwicklung aus dem Grund des Evangeliums heraus Gestalt gewinnen lässt.

Drittes Kapitel.

Das ewige Heilsziel.

Die Eschatologie.

§ 937. Wir haben 1) die durch ihre historischen Factoren bedingte Form der kirchlichen Eschatologie (§ 544) der Verstandeskritik zu unterwerfen; 2) die allgemeine Voraussetzung derselben, die Vorstellung von einer Fortdauer des menschlichen Ich nach dem Tode, zu untersuchen; 3) die nach dieser Kritik als Problem zurückbleibende Idee der Bestimmungserfüllung der Menschheit durch das christliche Heilsprincip (§ 543) wissenschaftlich zu fassen, und darin zugleich die relative Wahrheit der einzelnen Momente der Kirchenlehre aufzusuchen.

1. Kritik der kirchlichen Eschatologie.

§ 938. Wir verfahren in der Kritik der kirchlichen Eschatologie methodisch, wenn wir ihr Gemälde von hinten her aufrollen und so zuerst das Endresultat, die ewigen Zustände, dann den Uebergang dazu, die Wiederkunft Christi mit Auferstehung, Weltgericht und Weltende, und endlich den Zwischenzustand der einzelnen Seelen nach dem Tode bis zur Endvollendung, der Prüfung unterwerfen.

a. Die ewigen Endzustände.

§ 939. Der ewige Endzustand ist in der Kirchenlehre eine extensiv und intensiv unendliche Doppelexistenz, einerseits der Gläubigen in unendlicher Heilsseligkeit, andrerseits der Ungläubigen in unendlicher Heilsentziehung, oder in der ewigen Höllenstrafe (§ 558 ff.).

Nun aber widerspricht vorab die Ewigkeit der Höllenstrafen: 1) dem gerechten Verhältniss zwischen Gott und Mensch, dem zufolge das extensiv immer endliche Thun des Menschen keine extensiv unendliche Strafe zur Folge haben kann; 2) der dem menschlichen Ich als Geist essentiellen Freiheit, der zufolge dasselbe nie zu einem bloss daseienden Substrat von Zuständen werden kann; 3) der Absolutheit Gottes, die am Ende so gut wie am Anfang etwas neben und ausser Gott doch daseiendes rein Negatives nicht zulässt. —

Daher führt die verständige Betrachtung die absolute Ewigkeit der Höllenstrafen erst auf die hypothetische, sodann diese auf die relative zurück und hebt schliesslich ihre Vorstellung ganz auf. [1])

§ 940. Allein aus dem zweiten Grund, weil das Sein des Geistes immer ein *actus*, nie ein blosser *status* ist, muss sich auch die Vorstellung vom seligen ewigen Leben als einem intensiv und extensiv unendlichen Zustand der Vollendung reduciren auf Zustände relativer Vollkommenheit, mit der steten Möglichkeit des Fort- oder Rückschritts. [2])

§ 941. Damit hebt sich nun aber die biblisch-kirchliche Vorstellung eines unendlichen Doppelzustandes am Ende in die ganz andere einer neuen Reihe endlicher Entwicklungen mit allen möglichen Abstufungen auf, welche dann sich entweder in die eines wirklich endlosen Weltprocesses fixiren, oder in die eines endlichen Aufgehens aller Unterschiede in Gott auflösen kann. — Beide Vorstellungen resorbiren aber jedenfalls die der Kirchenlehre von einem dem ewigen Endzustand vorausgehenden Weltende. [3])

§ 942. Ebenso hebt sich die Vorstellung vom sinnlichen Substrat dieser ewigen Zustände in lauter Widersprüche auf,

---

[1]) Vgl. Strauss II, § 105. S. 686 ff. — Schleiermacher, § 163, Anhang. Romang, S. 606 f.

[2]) Strauss II, S. 674 ff. — Schleiermacher, § 163. — Romang, S. 607 ff.

[3]) Martensen, Dogm. S. 541, lässt daher „diese Antinomie (zwischen der Verstandesforderung einer unendlichen Weltentwicklung und der biblisch-kirchlichen Anschauung eines ewigen Doppelendes) als ein Kreuz für den Gedanken stehn, welches auf dem Standpunkt der streitenden Kirche (ja, des vorstellenden Denkens) nicht weggenommen werden darf noch soll.“

sowohl die vom Leib der ewig Seligen und ewig Verdammten (§ 559 f.)[1]), als auch die vom allgemeinen Existenzboden beider, mag dieser nun (nach reformirter Anschauung) als die in ihren Qualitäten dem Leib analog umgewandelte, oder aber (nach lutherischer Anschauung) als die substanziell in Himmel und Hölle aufgehobene Welt gefasst werden (§ 558).[2]) Die Reduction des Weltuntergangs auf eine partielle kosmische Revolution ist eine gedankenlose Abschwächung der Idee der Kirchenlehre.[3])

§ 943. Es bleibt uns nach Aufhebung der kirchlichen Vorstellungsform von den ewigen Doppelzuständen die darin angeschaute Idee der ewigen Zweckerfüllung des endlichen Geistes und in ihm des endlichen Welt-daseins in Gott als Problem für die reine Gedankenfassung zurück.

b. Der allgemeine Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit.

§ 944. Dieser wird in der Kirchenlehre als ein einmalig und allgemein für die ganze Menschheit und damit zugleich auch für die ganze auf den Menschen hin geschaffene Welt eintretendes Ereigniss angeschaut, das mit der Wiederkunft Christi eintritt und in der allgemeinen Auferstehung, dem Weltgericht und der Weltaufhebung besteht (§ 554 ff.). —

Vorab ist nun hier jede Form von Vorstellung für jedes einzelne Moment dieser Katastrophe des Weltabschlusses eine nur für die Phantasie vollziehbare Anschauung, welche auf jedem Punkt, den man fixiren möchte, sich in lauter Widersprüche mit allen dem

[1]) Vgl. Strauss, § 103. Schleiermacher, § 161. [2]) Vgl. Strauss, § 104.

[3]) Ich muss mich in der That wundern, dass auch Schenkel, um das von Martensen anerkannte Kreuz abzuschütteln, seine Zuflucht zu dieser Gedankenlosigkeit hat nehmen mögen. „Das Weltende wird nicht eine Vollendung des gesammten Universum's, sondern nur desjenigen Theiles desselben sein, welcher mit den Schicksalen der Menschheit enger verflochten ist“ (II. S. 1221). — Eine Gedankenlosigkeit ist diese Abschwächung der kirchlichen Vorstellung, als völlige Verkennung der doch so klar in derselben angeschauten religiösen Idee der Endlichkeit des Weltdaseins als solchen gegenüber dem allein absoluten Sein Gottes. Allein es begegnet eben auch Schenkel was Allen, welche die kirchliche Eschatologie nicht auf ihren Gedanken zurückführen, sondern an der sinnlichen Anschauungsform derselben haften bleiben und da nur an den einzelnen Zügen herumcorrigiren, dass ihr Denken zu einem reinen Träumen der Phantasie wird.

Verstand aus Erfahrung und Logik bekannten Bedingungen der Möglichkeit auflöst. [1])

§ 945. Der gemeinsame Kern all dieser Widersprüche besteht darin, dass der Inhalt, die Idee in der ganzen Vorstellung, nämlich die absolute Erfüllung des Weltzwecks in der Verwirklichung der im christlichen Princip aufgeschlossenen absoluten Bestimmung des endlichen Geistes, und die Form, dass diess selbst wieder als ein einzelnes Endereigniss angeschaut wird, sich gegenseitig aufheben. Je bestimmter der Inhalt, dem christlichen Princip gemäss, absolut, d. h. rein geistig gefasst wird, desto mehr wird der Rahmen jener sinnlichen Anschauung gesprengt; je mehr dagegen dieser festgehalten wird, desto mehr veräusserlicht und verendlicht sich damit jener. — Uns bleibt nach der Aufhebung dieser Vorstellungsform die in ihr ausgeprägte Idee als Problem für die gedankenmässige Fassung zurück.

§ 946. Der Chiliasmus ist von seiner historischen Genesis her in jeder Gestalt ein Zwitterding von potenzirtem Selbstwiderspruch (§ 315 ff. 555.) Je geistiger er, mit Abstreifung seiner grob phantastischen Formen, gefasst wird, desto offenkundiger fällt er in seine von Haus aus heterogenen Elemente auseinander: sein rationeller Inhalt fällt mit der Entwicklung des Reiches Gottes auf dem natürlichen Boden der Welt, und seine Form mit der Anschauung von der supranaturalen Endkatastrophe zusammen.

c. Der Zwischenzustand.

§ 947. In der kirchlichen Eschatologie ist der Zustand der einzelnen abgeschiedenen leiblosen Seelen vom Tod bis zur allgemeinen Auferstehung ein blosser Zwischenzustand (§ 549 ff.). —

Allein dieser steht nun — ob katholisch mit dem Fegfeuer ausgefüllt, ob altprotestantisch als momentane Versetzung in den vorläufigen Vollendungszustand in activer Seligkeit oder Unseligkeit gefasst — vorab mit der Vorstellung von der nachfolgenden Auferstehung im Widerspruch, indem beide Vorstellungen, die von

[1]) Vgl. Schleiermacher, § 160 ff. Strauss, § 108 ff.

der leiblosen Fortexistenz der Seelen und die von der Auferstehung, vielmehr zwei heterogene Anschauungsweisen für eine und dieselbe Idee sind, nämlich für die Idee des ewigen Lebens im Gegensatz zum zeitlichen Leben, je von verschiedenen Momenten dieser Idee aus: jene, dass das Ich das Subject; diese, dass die Natur das Substrat des ewigen Lebens ist. Weil diese beiden Momente zusammengehören, so lassen sie sich nicht als zweierlei Zustände hinter einander festhalten; sondern jeder, für sich fixirt, resorbirt eben damit den andern in sich, was auch alle Bestimmungen des Zwischenzustandes um so deutlicher verrathen, je consequenter sie im Rahmen der alten Kirchenlehre denselben einerseits als blossen Zwischenzustand bis zum vollen ewigen Leben nach der Auferstehung, und andrerseits doch wieder als vollen Ewigkeitszustand der Seele beschreiben wollen. Dem Verstand bleibt zunächst die ausschliessende Wahl zwischen beiden Anschauungen.

§ 948. Da aber die Vorstellung von der nachherigen Auferstehung sich für uns bereits aufgelöst hat, so bleibt uns statt eines Zwischenzustandes vielmehr nur die Fortdauer des Menschen nach dem Tod überhaupt, als allgemeine Voraussetzung für irgend welche Anschauung der Heilsvollendung jenseits des irdischen Daseins, oder die Unsterblichkeit, zu untersuchen übrig.

2. Kritik der Unsterblichkeitsvorstellung.

§ 949. Die Frage nach der individuellen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, oder nach der Unsterblichkeit, hat zwei Seiten: eine speciell religiöse und eine allgemein anthropologische: jene bezieht sich auf den Inhalt, diese auf die Form derselben.

Die religiöse Frage geht darauf, ob die Unsterblichkeit — gleich specifisch christlich gefasst — für die Realisirung der absoluten Zweckbestimmung des Menschen durch das christliche Heilsprincip ein nothwendiges Postulat sei, oder nicht.

Die anthropologische Frage geht darauf, ob dieselbe überhaupt im Wesen des Menschen begründet sei, ob und wie sie von diesem aus könne gedacht werden.

1. Die Unsterblichkeitsliteratur ist ein uferloser, aber in seiner grössten Breite seichter Strom. Beides hat seinen natürlichen Grund im Verhältniss der Unsterblichkeitsvorstellung zum religiösen Glauben. Die Unsterblichkeit ist der allgemeine Boden für das reiche Gemälde der kirchlichen Eschatologie, für die christliche Anschauung von der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen in den geschichtlich gegebenen Formen und Farben; sie bleibt aber auch noch übrig, wenn alle einzelnen Formen und Farben des positiv christlichen Glaubens erblasst und ausgelöscht, und nur noch ein letzter Rest von unbestimmter Vorstellung einer höhern, unendlichen Bestimmung des Menschen geblieben ist. Die Vorstellung aber ist die allgemeine Bewusstseinsform in der Religion, als der persönlichen Beziehung auf das Unendliche; hieran aber ist das Unendliche als das eigene Lebensziel das letzte, was der Mensch aufgeben mag und kann. Daher ist die Vorstellung von der Unsterblichkeit die letzte seiner religiösen Vorstellungen, die der Mensch, wenn er schon alle andern preisgegeben, noch festhält, und das um so zäher und ängstlicher, als es sein Letztes ist. Zugleich ist es das, werin auch der natürliche Mensch als solcher sich ungeläutert und unmittelbar mit einem religiösen Anstrich genug thun kann. Ueberwindung des Fleisches, Erhebung zum Geist macht die religiöse Bestimmung des Menschen aus; der Tod aber ist das natürliche Ende des Fleisches, den der Mensch als letzten Feind zu empfinden und in der Religion zu überwinden hat. Sich ein Leben nach dem Tode vorzustellen, ist nun die einfachste Art von solch religiöser Todesüberwindung, bei der es keine Selbstüberwindung und Verleugnung des natürlichen Menschen kostet, da der Tod selbst, als natürliches Ereigniss, unwillkommen genug diesen Dienst leistet. So giebt die Unsterblichkeit nicht bloss dem zwar sinnlich vorstellenden, aber zugleich wahrhaft geistig gesinnten, religiös-supranaturalistischen Bewusstsein den Raum für seine natürliche Anschauung der Vollendung in Gott; sondern uneingeschränkt auch dem ungeläutert fleischlichen Bewusstsein zur Befriedigung des auch ihm, als menschlichem, doch innewohnenden religiösen Triebes. Die Unsterblichkeitsvorstellung dient ebenso gut einem unfrommen wie einem frommen Glauben zum natürlichen Ausdruck.[1]) Wir haben in Beziehung auf andere Punkte vielfach am katholischen Dogma Gelegenheit gehabt wahrzunehmen, wie ein ethischer Naturalismus seine religiöse Blösse durch einen sinnlichen Supranaturalismus zudeckt. Nirgends begegnet diess häufiger als bei der Unsterblichkeitsvorstellung: denn hier kann der empirische Verstand am wenigsten Einsprache thun. Hier ist ein Gebiet, wo die Controle der unmittelbaren Erfahrung fehlt, wo darum die Phantasie am ungestörtesten schalten und walten und allen innersten Herzensgedanken — den erhabensten und heiligsten einen natürlichen Ausdruck, aber auch den ungeläutertsten sinnlichen einen religiösen Anstrich geben kann. — Darum ist das Thema der Unsterblichkeit das allerallgemeinste für die religiöse Phantasie.

2. Aber aus eben denselben Gründen hat die Wissenschaft, deren Aufgabe die Erkenntniss der Wahrheit ist, diesem Thema gegenüber den härtesten Stand, und nirgends wie hier lässt man es so leicht mit einer blossen Be-

[1]) Vgl. Schleiermacher, § 158, 1.

schwichtigung des wissenschaftlichen Gewissens bewenden und hat nicht Kraft und Muth genug, um ihre erste Pflicht, die des strengen Denkens, vollständig zu erfüllen. Ich will gar nicht reden von dem Mangel an Muth gegenüber der Gefahr von Verketzerung, obgleich auch das nur zu viel mitspielt; ich rede nur von dem Mangel an Muth zu völliger Klarheit und Consequenz des Denkens dem eigenen natürlichen Menschen gegenüber, der, weil er nicht Alles an die Wahrheit wagt, darum auch nicht den vollen Lohn der Wahrheit erlangt. Das Schlusswort der Glaubenslehre von Strauss[1]): „das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat," — das die Meisten nur als Fanatismus des Unglaubens verstanden, oder doch wenigstens gern so gedreht haben, ist, in seinem vollen Sinn gefasst, ein gewichtig wahres Wort. Das Jenseits, d. h. die Aeusserlichkeit, das Sich-selbst-fremd-sein, das Noch-nicht-bei-sich-selbst-sein des Geistes — nicht aber das absolute Sein gegenüber dem endlichen! — ist allerdings der Feind, den wie die Religion im innersten persönlichen Geistesleben, so die Wissenschaft im Gebiete des Erkennens zu überwinden und in die wahre volle ganze Selbsterkenntniss des Geistes aufzuheben zu ihrer Centralaufgabe hat. Aber Vielen, welche sonst den rechten Weg in der Lösung dieser Aufgabe gehn, wird noch am Ende jenes Jenseits, als das eigene zukünftige, zum Stein des Anstosses, über den sie straucheln, und den sie daher gern umschleichen, oder mit der Phantasie überspringen.

3. Es ist diess aber eine Pflichtversäumniss von Seite der Wissenschaft, die ihr selbst und der Religion, dem Erkennen und dem Glauben, nur zum Schaden ausschlägt. Vorab der Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes, dem letzten Ziele der Wissenschaft. Mit dem blossen Verneinen der Verstandeskritik ist es hier, wie überall, nicht gethan; aber ebenso wenig wird dem Schaden des blossen Verneinens damit Einhalt gethan, dass man den letzten Fragen, die der Geist seinen natürlichen Vorstellungen gegenüber zu thun hat, lieber nicht bis auf den tiefsten Grund nachgeht. Man kann an Vorstellungen das, was der Verstand daran verneinen muss, nur dann auch klar, entschieden und nachhaltig verneinen, wenn man den substanziellen geistigen Kern derselben positiv in seinem geistigen Vollgehalt erfasst hat. Und umgekehrt, das Sich-genügen-lassen an einer nicht bis in's Letzte analysirten Vorstellung hindert daran, diesen ihren Kern ganz und voll zu gewinnen. Die Zuflucht zur Unsterblichkeitsvorstellung macht, dass man versäumt den Gedanken des ewigen Lebens ganz und voll auszudenken; und umgekehrt, so lange man diesen nicht ganz und voll ausgedacht und sich angeeignet hat, stellt sich die vage Ausfüllung des mangelnden Restes durch die Unsterblichkeitsvorstellung immer wieder ein.

4. Eben desswegen thut die Wissenschaft durch ihre Pflichtversäumniss auch dem Glauben Schaden. Auf die Unsterblichkeit wird alles, was die Religion dem Menschen sein und geben soll, zuletzt abgestellt; die Unsterblichkeit selbst aber bleibt etwas, von dem der ehrliche Verstand gestehn muss, dass sie jenseits all seiner Beweise bleibe und schliesslich Sache des „Glaubens"

[1]) II, S. 739.

sei. Der wahre Glaube aber, als zweifellose Zuversicht auf das, worin der Mensch den Zweck seines Daseins erfasst, muss noch auf einer festen Gewissheit seines Bewusstseins gründen. Wem eine objective Autorität — welche es sei, das „Wort Gottes", die Kirche, der allgemeine Glaube — hiefür genügt, — wohl und gut für diesen persönlich. Aber mit blossem Autoritätsglauben giebt sich der menschliche Geist seiner innersten Natur nach auf die Dauer nicht zufrieden; er verlangt für seinen Glauben eine innere Gewissheit. Für die Vorstellung der Unsterblichkeit vermag die Wissenschaft eingestandener Maassen diese Gewissheit nicht zu finden; aber sie vermag es für den Gedanken des ewigen Lebens. Allein diesen Gedanken des immanenten ewigen Lebens denkt sie in seinem vollen religiösen Gehalt nie vollständig aus, so lange sie dabei zugleich immer noch auch auf die Unsterblichkeit hinaus sieht. Die Wissenschaft kann für das absolute Endziel des religiösen Glaubens die Gewissheit des Wissens finden; aber sie findet und giebt sie nicht, so lange sie sich nicht ungetheilt auf dieses Ziel richtet, sondern daneben immer noch den Phantasieausweg in Aussicht nimmt.

5. Dazu kommt noch ein Weiteres. Wir haben von vornherein die kritisch-speculative Aufgabe der Glaubenslehre als eine dreifache bezeichnet, als eine kritische jeder Vorstellungsform eines Dogma's, als eine speculative der Gedankensubstanz desselben gegenüber, und als die erst wahrhaft theologische der allseitigen Würdigung jeder Glaubensweise nach Form und Inhalt, worauf allein der vernünftige Verkehr mit der religiösen Vorstellungsweise Anderer und damit alles vernünftige Reden in religiösen Dingen beruht (§ 573). Gerade diese praktische Aufgabe lässt die Wissenschaft zu ihrem eigenen Schaden und zum Schaden des religiösen Lebens in dem Grade unerfüllt, als sie die Pflicht der Gedankenstrenge in der Unsterblichkeitsfrage versäumt. Sie lernt und lehrt so lange nicht die volle psychologische Natur und Bedeutung der Unsterblichkeitsvorstellung verstehn und darum auch nicht sie frei und vernünftig, psychologisch wahr behandeln, so lange sie den Gedankengehalt derselben nicht für sich vollständig als Gedanken erfasst hat, sondern für einen übrigbleibenden unerfassten Rest davon noch die Vorstellungsform festhält. Dann wird dieser Rest unversehens doch wieder zur Hauptsache, auf die sich das positive oder negative Interesse wirft. Man weiss, man bekennt wenigstens, dass der Kern des ewigen Lebens als ein immanenter gefasst werden müsse: — aber in demselben Athemzug redet man vom „ewigen Leben" und spricht den Glauben an dasselbe ab oder zu durchaus nur nach dem Verhalten zur Unsterblichkeitsfrage. Ueber keinen andern Gegenstand der Religion wird so viel leeres, hohles, unnützes und böses Geschwätz getrieben wie über das religiöse Endziel des Menschen, das ewige Leben unter der Form der Unsterblichkeit: hohles „gläubiges" Geschwätz für, und hohles „ungläubiges" Geschwätz gegen die Unsterblichkeit. Die Wissenschaft macht sich in demselben Maasse schuldig, beides miteinander, weil eins das andre immer neu hervorruft, zu nähren, in welchem sie ihre Pflicht der strengen Gedankenarbeit in dieser Frage versäumt, und der Glaubensvorstellung unmittelbar helfen will, wo sie es nur mittelbar durch die Zutageförderung ihres Gedankens kann und soll. Je strenger sie aber, unbekümmert um allfällige Verketzerung, ihre Pflicht erfüllt, desto mehr führt sie die Frage

auf ihren wahren Kern zurück, lehrt diesen mit Gewissheit erfassen, dem Glauben seine Sicherheit in der Wahrheit geben, jede Vorstellungsweise auf ihren Kern hin ansehn und so behandeln, dass dieser Kern auch hervortritt. Sie lehrt den fragenden Verstand das, was er sucht, auch da suchen, wo es wirklich liegt und wo es zu finden ist; sie lehrt auch den Kern des wirklichen Unglaubens da aufsuchen, bekämpfen und überwinden, wo er in der That steckt, und nicht da, wo die verkehrte Bekämpfung doch nur zu seiner Bestärkung ausschlagen kann. —

Im Bewusstsein dieser Pflicht der wissenschaftlichen Glaubenslehre soll im Folgenden kurz und bündig nur das entscheidende Wesentliche in der Unsterblichkeitsfrage zusammengefasst werden.

a. Die religiöse Seite der Frage.

§ 950. Eine Fortdauer des Menschen nach dem Tode wird als religiöses Postulat gefolgert aus der nothwendigen Nichtvollendung wesentlicher Momente des religiösen Processes innerhalb des irdischen Lebens durch den moralischen und den teleologischen Beweis, secundär unterstützt durch den historischen und den kosmologischen. —

Die Beweiskraft dieser Beweise ist sowohl in formaler Hinsicht nach ihrer logischen Richtigkeit zu prüfen, als in materieller Hinsicht am christlichen Princip zu messen.

§ 951. Der historische Beweis, aus dem (fast ausnahmslos vorkommenden) Unsterblichkeitsglauben in allen, selbst den niedrigsten Religionen, spricht (wie der historische Beweis für das Dasein Gottes, § 637) nicht für die Wahrheit irgend einer einzelnen Unsterblichkeitsvorstellung, sondern nur für eine dem Menschengeist nothwendige, in demselben sich ausprägende Idee.

§ 952. Der kosmologische Beweis, von der unendlichen Vielheit von Weltkörpern, die doch nicht ohne eine göttliche Bestimmung sein können, giebt nur vorläufig der Phantasie den nöthigen Raum, um sich einen Boden für die Fortexistenz vorzustellen, wenn sich diese anderweitig als Postulat ergeben sollte, beweist aber nicht, dass diese andern Weltkörper erst von unsrer Erde aus eine gotteswürdige Erfüllung ihrer Bestimmung erhalten würden.

§ 953. Der moralische Beweis geht von der Idee der göttlichen Gerechtigkeit aus und schliesst: 1) es muss, gemäss der

göttlichen Gerechtigkeit eine absolute Vergeltung geben: 2) diese kommt im endlichen Erdenleben des Menschen nicht zur vollen Verwirklichung: — also muss es nach dem Tode noch ein anderes Leben geben, in welchem sie ihre Verwirklichung findet.[1])

§ 954. Die erste Prämisse ist wahr. — Allein der Begriff der absoluten Vergeltung ist streng zu nehmen, d. h. also im Element des absoluten Seins sich verwirklichend, und ist nicht durch eine äusserliche Fassung zu verendlichen: d h. im Sein des Menschen als Geist muss sich kraft der göttlichen Gerechtigkeit dasjenige Sein als objectiver Zustand seines Ich realisiren, das seiner subjectiven Selbstbestimmung im Verhältniss zu Gott vollständig entspricht; oder — gleich specifisch christlich gefasst — die Subjectivirung des Heilsprincips muss den subjectiven Heilsbesitz, die Seligkeit, und die Selbstverschliessung gegen dasselbe aber das Ausgeschlossen-sein davon zur Folge haben. —

Hingegen verlangen, dass die absolute göttliche Vergeltung sich auch zu einem absoluten äussern Vergeltungszustande des Menschen ausprägo, heisst den substanziellen Gegensatz zwischen dem absoluten Sein Gottes, als dem reinen Geist-sein, und dem endlichen Welt-dasein der Creatur (§ 722) vergessen, oder aufheben wollen.

§ 955. Die zweite Prämisse ist zweideutig. — Als irdischer Zustand des Menschen kann allerdings nicht, soll aber auch von vornherein nicht die absolute Vergeltung sich verwirklichen. — Dass sie sich aber innert desselben, d. h. auf der jeweiligen endlichen natürlichen Existenzbasis des Menschen in seinem Sein als Geist vollziehe, das von vornherein verneinen kann nur eine fleischliche Gesinnung: während die sinnliche Vorstellung es nur wegen des Widerspruchs in ihrer eigenen Natur nicht vollständig festzuhalten vermag; — sie vermag es aber auch in einem endlos vorgestellten künftigen Leben nicht festzuhalten, und so die absolute Vergeltung nie als wirklich vollendet zu fassen.

§ 956. Der Schluss auf die Nothwendigkeit eines nachirdischen Fortlebens des Menschen für die Verwirklichung der ab-

[1]) Vgl. Strauss, § 107.

soluten göttlichen Gerechtigkeit ist daher ein Fehlschluss der Vorstellung, und es bleibt als gültiger Schluss aus dem Wahren an den Prämissen des moralischen Beweises das Problem für die gedankenmässige Fassung: die Idee der absoluten göttlichen Vergeltung im innergeistigen Verhältniss zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste durchzuführen, auf Grundlage der Anerkennung, dass das christliche Princip der Absolutheit des Geistes im Selbstbewusstsein der Gotteskindschaft (§ 795 ff.) den absoluten Daseinszweck des Menschen als endlichen Geistes in sich schliesse.

§ 957. Der teleologische Beweis schliesst von der göttlichen Bestimmung des Menschen aus — und zwar gleich in specifisch christlicher Fassung —: 1) der Mensch als Ebenbild Gottes, des absoluten Geistes, hat zur Bestimmung die persönliche Aneignung des absoluten, überweltlichen Seins zur eigenen Lebensbestimmtheit, oder zum ewigen Leben; 2) diese Bestimmung kann er im Erdenleben nicht erfüllen: — also muss er dafür eine unendliche Fortexistenz nach diesem Leben vor sich haben.[1]

§ 958. Die erste Prämisse ist wahr. — Aber das absolute Sein, das der Mensch, gemäss seiner Wesensbestimmung als endlicher Geist zum creatürlichen Ebenbild Gottes, sich zu seiner eigenen persönlichen Lebensbestimmtheit als ewiges Leben anzueignen hat, ist nicht zugleich auch extensiv unendlich in der Zeitform des äusserlichen Daseins zu fassen, was mit seinem Begriff, dass er creatürliches Ebenbild Gottes und darum endlicher Geist ist, in fundamentalem Widerspruch stünde; sondern nur intensiv, d. h. rein geistig, wie es in seiner Wesensbestimmung als endlicher Geist potentiell enthalten ist.

Damit ist eins, dass das überweltliche Sein nicht selbst wieder abstract-sinnlich als ein nur ander-weltliches vorzustellen, sondern als das geistige In-sich-sein im Gegensatz zum sinnlichen Dasein zu denken ist (§ 701).

§ 959. Die zweite Prämisse ist zweideutig. — In seinem Welt-dasein als solchem erfüllt der Mensch allerdings von Haus

[1] Vgl. Strauss, § 108.

aus seine überweltliche Bestimmung nicht, würde es aber auch ebenso wenig in einem dafür postulirten endlosen andern Leben auf andrer, aber immer wieder als Dasein ausser Gott endlicher Subsistenzbasis. — Dass er sie aber nicht innert desselben, d. h. auf der endlichen Existenzbasis desselben im wahrhaft geistigen Leben der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist, zu erfüllen vermöge, das kann nur eine die Wahrheit des christlichen Princips gerade im Kern verleugnende fleischliche Auffassung der Bestimmung des Menschen in Abrede stellen; die sinnliche Vorstellung im Glauben aber vermag es nur wegen des Widerspruchs in ihrer eigenen Natur, weil sie das Geistige zugleich abstract-sinnlich anschaut um es als ein Wirkliches zu haben, nicht vollständig zu fassen; — sie vermag es aber auch nicht in einem endlos vorgestellten und doch in jedem einzelnen Moment wieder äusserlich endlichen künftigen Leben, sondern kann immer nur durch einen willkürlichen Sprung dem *progressus in infinitum* einer endlichen Erfüllung der absoluten Bestimmungserfüllung einen Abschluss für ihre Anschauung geben.

§ 960. Der Schluss auf ein endloses Leben nach dem endlichen Erdenleben für die Verwirklichung der absoluten Bestimmung des Menschen ist daher ein Fehlschluss der Vorstellung, und es bleibt als gültiger Schluss aus dem Wahren an den Prämissen des teleologischen Beweises das Problem für die gedankenmässige Fassung: die Idee des ewigen Lebens als der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen durchzuführen, auf Grundlage der Anerkennung, dass das christliche Princip der Gotteskindschaft die reale Selbstaufschliessung des absoluten Geistes für den endlichen Geist sei.

§ 961. Indem so die Annahme eines Fortlebens des Menschen über seine irdische Lebenszeit hinaus sich nicht als ein religiös nothwendiges Postulat für die Verwirklichung der religiösen Bestimmung des Menschen herausgestellt hat, weder vom Begriff Gottes noch vom Begriff des Menschen aus: so ist dieselbe in Wahrheit religiös indifferent, d. h. auch in einem aus andern, allgemein anthropologischen Gründen angenommenen nach-irdischen Leben müsste wenigstens das religiöse Verhältniss zwischen dem Menschen und Gott, die Bedingung zur Verwirklichung der göttlichen

Bestimmung, kurz das Verhältniss dieses künftigen zeitlichen Lebens zum ewigen Leben wesentlich gleich wie schon in diesem Leben gefasst werden. —

Das Hinüberverlegen wesentlicher Momente der religiösen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch aus diesem in ein anderes Leben ist eine blosse Vorstellung, die, je mehr sie betont wird, um so mehr entweder ein sinnliches, d. h. unwissenschaftliches Denken, oder denn eine sinnliche, d. h. unreligiöse Gesinnung verräth.

b. Die anthropologische Seite der Frage.

§ 962. Es bleibt aber noch immer — jedoch nach dem Vorigen ausserhalb der unmittelbaren Aufgabe der Glaubenslehre — die anthropologische Frage übrig: ob, ganz abgesehn von der religiösen Bestimmung und ihrer Erfüllung, eine persönliche Fortdauer des menschlichen Ich nach dem Tod überhaupt von seinem Wesen aus zu postuliren, oder dahinzustellen, oder zu verneinen sei.

Obgleich diese Frage streng genommen nicht mehr unmittelbar in die Glaubenslehre gehört, weil diese mit der Beantwortung der religiösen Frage ihre nächste Aufgabe erfüllt hat: so dürfen wir doch nicht an ihr vorbeigehn. Es ist dem religiösen Bewusstsein zuzumuthen, sich dahin zu läutern, dass ihm die Unsterblichkeit kein religiöses Postulat mehr ist, dass es erkennt, sein religiöses Verhältniss zu Gott wäre auch in einem andern Leben, als Fortsetzung dieses Lebens, wesentlich dasselbe wie in diesem; auf den gleichen Bedingungen würde dort wie hier die Seligkeit oder die Unseligkeit beruhn. Dann stellt es sich also in diesem Leben zu Gott so, dass die Frage, ob ein anderes Leben sei oder nicht, nichts daran ändert. Es überlässt auf das hin die Entscheidung dieser letztern Frage ruhig Gott und der Zukunft, indem es dem menschlichen Geist die Fähigkeit abspricht, diese Frage zu entscheiden. Auf die Fragen, auf welche Antwort zu haben dem Menschen nöthig sei, könne er sie auch finden; vom Jenseits aber wisse er nichts sicheres: er brauche daher auch nichts darüber zu wissen. Gewiss ist dieser Standpunkt für das religiöse Bewusstsein der wahre; und für alle, welche sich nicht zur Lösung der rein theoretischen Aufgabe der wissenschaftlichen Selbsterkenntniss des Geistes berufen fühlen, ist auch diese Zurückhaltung ganz am Platz. Allein die Wissenschaft selbst darf sich die Untersuchung nicht fern halten wollen, und zwar auch um der schon entschiedenen religiösen Frage willen nicht. Denn wenn die Möglichkeit eines andern Lebens noch offen bleibt, so schleicht sich ihre Verwendung zur Ausfüllung religiöser Lücken gar zu leicht wieder zur Hinterthür herein. Diess ist ganz natürlich; denn wenn die ganze Vorstellung von einem abstract-sinnlich andern Leben nur der vorstellungsmässige Reflex

des religiösen Glaubens an das andere gegenüber dem sinnlichen Leben ist, so stellt sich die essentielle Bedeutung der ganzen Vorstellung von selbst immer wieder ein, auch wenn man sie dieser ihrer Bedeutung entkleidet hat und nur sonst noch als Möglichkeit offen behält. Die Vorstellung eines zeitlichen Jenseits hat nur im religiösen Jenseits ihren Grund: entweder muss es also in dieses zurückgenommen, oder denn mit diesem ausgefüllt werden. Das neutrale Dahingestellt-sein-lassen kann nur der Standpunkt des Einzelnen sein, der fühlt, dass er die Factoren der Entscheidung nicht in der Hand habe; aber es kann nicht der Standpunkt der Wissenschaft sein, indem für diese die Entscheidung der Frage gerade in dem liegt, was in letzter Instanz der eigenste Gegenstand all ihres Fragens und Forschens ist: im Wesen des Geistes.

§ 963. Hier will nun der ontologische Beweis aus dem Wesen des menschlichen Ich auf seine Unsterblichkeit schliessen: 1) das Ich des Menschen ist ein immaterielles und einfaches Wesen; 2) nun ist aber ein solches unauflöslich und darum, wenn es einmal überhaupt existirt, auch unvergänglich: — also muss nach der Auflösung der sinnlichen Existenz des Menschen sein Ich gleichwohl unvergänglich fortexistiren.[1])

§ 964. Dieser Beweis, von psychologischem Dogmatismus so formulirt, findet seine Würdigung in der kritischen Untersuchung der Frage: wie das Ich des Menschen näher zu bestimmen sei, um als Subject der Fortexistenz gedacht werden zu können.

§ 965. Subject der Fortexistenz kann das Ich vorab nicht in der Totalität seines leiblich-geistigen Daseins sein, da der Tod gerade in der factischen Aufhebung derselben besteht.

§ 966. Aber auch umgekehrt kann Subject der Fortexistenz nicht bloss das einheitliche Lebensprincip des menschlichen Daseins, aber abstrahirt von diesem als Existenz für sich, d. h. das Ich als nackte Seele, sein.

Denn diess stünde erstens im Widerspruch mit der Thatsache der zeitlichen Entstehung des menschlichen Individuums und also auch der Seele, als des individuellen, in sich einheitlichen geistigen Realprincips des gesammten sinnlich-geistigen Lebensprocesses des menschlichen Individuums, kraft der durch den natürlichen Zeugungsprocess sich vermittelnden Wirksamkeit des abso-

1) Vgl. Strauss, § 109.

luten Geistes als des absoluten Princips des Weltprocesses (§ 724). Was aber zeitlich entsteht, vergeht auch wieder zeitlich als endliches Dasein (§ 745). — Zweitens würde es, für den Menschen angenommen, auch die Fortexistenz der Thierseele, ja überhaupt jedes Princips eines individuellen Daseinsprocesses, abgesehn von diesem, involviren. — Drittens ist es überhaupt nur die abstract-sinnliche Vorstellung von einem neben und ausser seiner wirklichen Lebensfaltung noch besonders für sich als Ding existirenden geistigen Lebensprincip. —

Die Vorstellung von der Einfachheit der Seele, wie sie den Nerv des ontologischen Beweises für ihre Unsterblichkeit ausmacht, ist trotz der dabei behaupteten und gemeinten Immaterialität der Seele vielmehr in ihrem letzten Grund eine abstract-sinnliche, d. h. abstract-materialistische Anschauung.

§ **967.** Subject der Fortexistenz könnte vielmehr das Ich nur als Geist sein, wie ja in der That der Mensch nur als Geist ein wirkliches Ich ist, ein In-sich-sein für-sich im *actus purus* der Selbstunterscheidung von seiner eigenen sinnlichen Existenzvoraussetzung.

§ **968.** Allein das menschliche Ich schon in seiner blossen Anlage zum Geist könnte noch nicht Subject der Fortexistenz sein; denn als diess ist der Geist nicht ein Ding, das neben der animalen Seele oder als substanziell anderer Keim in derselben von Haus aus ein besonderes Dasein für sich hätte: sondern er ist nichts anderes als die animale Seele selbst, aber als menschliche mit der immanenten Potenz zum Geist-werden. —

Es müsste also in diesem Fall entweder doch wieder der animalen Seele als solcher Fortdauer zugeschrieben werden; oder dann müsste man sich die menschliche Seele, auch wenn sie *actu* erst animale Seele ist wie die Thierseele, nur schon darum, weil ihr die Potenz zum Geist-sein immanent ist, durch den Tod über die natürlichen animalen Vermittlungsstufen des Geistesprocesses hinaus in's actuelle Geist-sein eines für-sich-seienden In-sich-seins versetzt vorstellen. Diess ist aber ein Sprung der Vorstellung, der sich über den wesentlichen Zusammenhang aller Stufen des psychologischen Processes hinwegsetzt.

§ 969. Wollte man aber desswegen dem Ich nur in sofern, als es wirklicher Geist geworden ist, eine Fortexistenz für sich zuschreiben: so käme die Fortexistenz nicht nur — was sich zuerst aufdrängt — nicht allen Menschen zu; sondern — was sich bei näherer Betrachtung herausstellt — keinem Menschen ganz. — Das wirkliche Geistesleben des Menschen, als creatürlichen endlichen Geistes, besteht in nichts anderem als in dem *actus purus* der Selbsterhebung der Seele, seines einheitlichen geistigen Lebensprincips, vermöge ihrer Potenz zum Geist, aus dem actuell vorausgehenden animalen Naturprocess zum wirklichen Für-sich-sein (Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung) als Geist. Es müsste daher für das von der animalen Naturvoraussetzung an ihm selbst zu einem eigenen Dasein für sich losgelöst vorgestellte Ich eben damit sowohl die individuelle Vermittlungsform als der individuelle concrete Inhalt, die sein wirkliches persönliches Geistesleben als dieses menschliche Ich ausmachen, wegfallen, und es bliebe in Wahrheit nur das abstract-allgemeine, aber abstract-sinnlich als Einzelwesen existirend vorgestellte, Schema des Ich, nicht aber das wirkliche Ich mit seinem wirklichen, concret persönlichen Geistesleben übrig.

§ 970. Die Annahme einer Fortexistenz des Ich nach dem Tode, oder die Unsterblichkeit, hebt sich daher in jeder Form, in welcher versucht werden mag sie wirklich zu denken, als eine abstract-sinnliche Vorstellung vom menschlichen Ich als einem besondern Ding für sich hinter seinem wirklichen Lebensprocess als endlicher Geist auf.

§ 971. Die Vorstellung der Unsterblichkeit überspringt die fundamentale Wahrheit, dass am Menschen, als endlichem Geist, das ihm wesentliche Moment der Endlichkeit in seinem sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseinsprocess ausser Gottes reinem absolutem In-sich-sein besteht. Sie nimmt für den creatürlichen Geist in Anspruch, was nur das Wesen des absoluten Geistes ausmacht.

§ 972. Dagegen drückt der Unsterblichkeitsglaube — und diess ist die ihm immanente Idee und Bedeutung durch alle Religionen hindurch — für das vorstellende Denken das ebenso fundamentale

andere Moment des menschlichen Selbstbewusstseins aus, endlicher Geist zu sein; näher das Selbstbewusstsein 1) vom absoluten Wesensgegensatz des Geist-seins und des Natur-daseins überhaupt; 2) von dem formal freien, selbständigen In-sich-sein des menschlichen Ich als Geist gegenüber der Naturbestimmtheit an ihm selbst, und 3) von der Bestimmung des Ich zum real weltfreien Geistesleben: zum ewigen Leben der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist.

§ 973. So hinterlässt die Kritik der kirchlichen Form des christlichen Dogma's vom absoluten Heilsziel, welche erst mit der Aufhebung auch der allgemeinen Vorstellungsform eines räumlich-zeitlich jenseitigen Schauplatzes für dieselbe am Ziel ihrer Aufgabe angelangt ist, als positives Resultat ihres negativen Processes das Problem für das wissenschaftliche Denken: den Begriff des absoluten Heilsziels, oder der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen, der Menschheit und damit der Welt, aus dem christlichen Heilsprincip gedankenmässig zu entwickeln, und von da aus die positiven Momente religiöser Wahrheit, welche in den einzelnen Momenten des aufgelösten kirchlichen Dogma's vorstellungsmässig enthalten sind, auf ihren reinen Gehalt zurück zu führen.

3. Der Begriff des ewigen Heilszieles.

a. Das Heilsziel des Einzelnen: das ewige Leben.

§ 974. Das ewige Heilsziel des einzelnen Menschen, oder die Erfüllung seiner absoluten göttlichen Bestimmung, in ihm gewirkt durch das subjectivirte christliche Heilsprincip und vermittelt durch den zeitlichen Heilsprocess, ist, nach seiner Subsistenzform bezeichnet — das ewige Leben, nach dem darin verwirklichten religiösen Verhältniss zu Gott bezeichnet — die Kindschaft Gottes, endlich als zuständliches Selbstbewusstsein bezeichnet — die Seligkeit.

§ 975. Auch das vorstellende Denken will mit Ewigkeit und ewigem Leben eigentlich den reinen Gegensatz zur Zeit und zum zeitlichen Leben ausdrücken, fasst aber, seiner Natur ge-

mäss, diese Begriffe gleichwohl wieder wesentlich zeitlich, in abstract-sinnlichem Gegensatz zu bestimmter endlicher Zeit, als unendliche Zeit und unendlich dauerndes Leben.

Der Begriff der Ewigkeit ist aber vielmehr streng festzuhalten und im Begriff des ewigen Lebens durchzuführen als das Moment des positiven In-sich-seins im absoluten Sein gegenüber dem Zeitmoment des endlichen Welt-daseins (§ 701 f.). Ewiges Leben kann darnach von vornherein nur den *actus purus* eines im absoluten reinen Sein positiv in- und für-sich-seienden Geisteslebens ausdrücken.

§ 976. Nur das Sein des absoluten Geistes ist unmittelbar eins mit dem Begriff ewiges Leben: Gottes Sein ist das ewige Leben. Dem Menschen, als creatürlichem endlichem Geist, kann von vornherein ewiges Leben nur nach dem Moment wirklichen Geist-seins zukommen; das Moment seines creatürlichen Da-seins fällt unter den Begriff des zeitlichen Lebens.

§ 977. Die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben ist eins mit seiner gottebenbildlichen Bestimmung zum Geist-sein; das wirkliche ewige Leben des Menschen ist der *actus purus* der Subjectivirung des an-sich Ewigen, d. h. des rein Geistigen, zur persönlichen Bestimmtheit seines Selbstbewusstseins durch die Vermittlung aller essentiellen Momente seines natürlichen Geistesprocesses.

§ 978. Nach dem in diesem *actus purus* sich verwirklichenden religiösen Verhältniss zu Gott bezeichnet, ist das ewige Heilsziel des Menschen die Kindschaft Gottes, die zum persönlichen Sein des Menschen verwirklichte freie Lebensgemeinschaft und Liebeeinheit des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist, auf der Basis des Subsistenzgegensatzes von endlichem Geschöpf und absolutem Schöpfer.

§ 979. Als zuständliches Selbstbewusstsein bezeichnet, ist das ewige Leben in der Kindschaft Gottes die Seligkeit, das in dieser Erfüllung seines absoluten Daseinszweckes auch absolut befriedigte persönliche Ruhen des endlichen Geistes in Gott, worin seine ganze

Erfahrung von der natürlichen Endlichkeit seines eigenen Weltdaseins ausser Gott ihre Versöhnung und Aufhebung hat.

§ 980. Diess ewige, selige Leben in der Kindschaft Gottes wird dem Menschen nicht als die Frucht seines eigenen endlichen Thuns am Ende desselben zu Theil — so gelangte er nie dazu —; sondern es wird ihm nur in der Aneignung der göttlichen Gnade zu Theil, nämlich nur durch die Vermittlung des Heilsprocesses, in welchem er dem ihm sich offenbarenden Heilsprincip der Absolutheit des Geistes sich subjectiv aufschliesst und nun diese als Gnadenmittheilung der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste erfährt, — als Gnadenmittheilung, indem er seine eigene Endlichkeit, so weit sie die natürliche des creatürlichen Daseins ist, darin versöhnt, d. h. als endliches Moment in seinen absoluten Daseinszweck aufgenommen, soweit sie aber seine eigene widergöttliche Selbstbestimmung in der Sünde und deren Strafe gewesen war, darin aufgehoben erfährt (§ 803—808).

§ 981. Das ewige Leben des Menschen verhält sich zu seinem zeitlichen als das absolute Ziel zum endlichen Vermittlungsprocess.

1) Subjectivirt sich das Ich darin alle einzelnen Momente seines zeitlichen Welt-daseins so zu positiven Momenten seines eigenen freien In-sich-seins als persönlicher Geist, wie dieselben an-sich, im göttlichen Willen, zum Organ und Ausdruck seines Daseinszweckes bestimmt sind. 2) Erhebt das Ich darin die gesammte äussere Erfahrung von der Endlichkeit seines eigenen natürlichen Daseins, Uebel und Tod, wie es diese nach der göttlichen Weltordnung in seinem individuellen Weltgang erfahren muss (§ 723. 736 ff. 745), zur freien That der Selbstentäusserung von der Welt und der Selbsthingebung an sein wahres Sein in Gott, und zwar so, dass gerade diese subjective Aneignung der objectiven Erfahrung von der Vergänglichkeit der Welt zur That der Selbst-unterscheidung seines wahren In-sich-seins von der Welt die vollendende Bewahrheitung der wirklich persönlichen Aneignung des Heils, der Aneignung der Absolutheit des Geistes zum eigenen persönlichen Selbstbewusstsein ist (§ 808).

b. Das ewige Heilsziel der Menschheit: das Reich Gottes.

§ 982. Der Begriff Reich Gottes ist die Verwirklichung des göttlichen Endzweckes der Welt in der Verwirklichung der göttlichen Bestimmung des creatürlichen Geisteslebens in der einheitlichen Vielheit der einzelnen endlichen Geister zum Willensausdruck des absoluten Geistes.

§ 983. Die Idee eines Reiches Gottes — welche in jeder Religion, die sich nur überhaupt zu einer einheitlichen Weltanschauung erhebt, in irgend einer Form die Endanschauung bildet — ist ein endlos vor der immer endlichen äussern Wirklichkeit herfliehendes Ideal der Phantasie, das in seinem innersten Kern vielmehr eine Weltvergötterung ist, wenn dasselbe als ein einmal äusserlich eintretender vollendeter Endzustand der Schöpfung am Ende des wirklichen Weltprocesses vorgestellt wird, mag nun dessen endliche Herbeiführung durch einen supranaturalen Act von aussen, oder auf dem natürlichen Weg des Weltprocesses selbst erwartet werden.

§ 984. In Wahrheit aber ist die Idee des Reiches Gottes gerade der Ausdruck für die absolute Realität im Weltprocess, in welcher auch das Glaubensleben des Einzelnen erst nach allen Momenten seine Erfüllung findet: das Reich Gottes ist der dem zeitlichen Weltprocess immanente, im wahren gottgewollten, gottgeeinten Geistesleben des endlichen Geistes — auf dem Boden der Erde also der Menschheit — sich realisirende absolute Endzweck des endlichen Welt-daseins.

§ 985. Wie die Menschheit als Ganzes aus den Einzelnen besteht, aber nur dem äussern Bestand nach aus der Summe aller einzelnen Individuen, als einheitliches Ganzes dagegen daraus, dass jedes Individuum, wie es als einzelne Persönlichkeit in sich selbst den Zweck seines Daseins hat, so zugleich in der ethischen Wechselwirkung des Lebens als Moment beiträgt zur Lebensgestaltung des Ganzen: so besteht auch das Reich Gottes, die Menschheit in ihrer absoluten Bestimmungserfüllung, aus dem wahren Geistesleben der Einzelnen in der Gottesgemeinschaft; aber nur dem äussern Bestand nach aus der Gesammtheit der einzelnen Kinder Gottes, als

einheitliches Ganzes dagegen aus der in sich, d. h. in Gott, einheitlichen Wirkung des absoluten Geistes im Gesammtgebiete des endlichen Geistes und damit in der einheitlichen Zweckerfüllung der Menschheit, in welcher das ewige Leben des Einzelnen, als seine persönliche Zweckerfüllung, ein Moment für sich und zugleich ein mitwirkendes Moment in der Zweckerfüllung der Menschheit bildet.

§ 986. Dass der Einzelne über sein eigenes individuelles endliches Dasein hinaus als Factor mitwirkt zur Erzeugung weitern Menschheitslebens, sowohl physisch in seinen Kindern, als ethisch in allem Wechselverkehr, der das menschliche Gemeinschaftsleben ausmacht, — diess bildet die natürliche Vermittlung für die Realisirung des Reiches Gottes, der in Gott einheitlichen absoluten Bestimmungserfüllung der Menschheit, in der jeder Einzelne sowohl in sich selbst den Zweck seines Daseins hat und denselben in einem wahren gottgeeinten Geistesleben erfüllt, als auch durch seine endlich-natürliche und durch seine absolute Bestimmungserfüllung zugleich als Moment mitwirkt zur Bestimmungserfüllung der Menschheit.

Es ist ganz schief und verfehlt, wenn man etwa die Fortexistenz in den Kindern als den eigentlichen Wahrheitskern der Unsterblichkeitsvorstellung geltend macht. Dieser liegt durchaus in der Idee des ewigen Lebens. Hingegen bildet jene unendlich reiche Thatsache, wie der Einzelne über sein einzelnes individuelles Dasein hinaus fortlebt und fortwirkt in allem Menschheitsleben, zu dessen Erzeugung er als einzelner Factor, physisch oder ethisch, mitgewirkt hat, das wesentliche Mittelglied zur natürlichen Vermittlung der Bestimmungserfüllung des Einzelnen und der Menschheit als eines einheitlichen Ganzen, das die Einzelnen nicht bloss als Summe von Einzelnen unter sich begreift, sondern als seine Momente einheitlich in sich schliesst.

§ 987. Das Reich Gottes ist der sich verwirklichende absolute Weltzweck; dieser ist absolut als Eins mit dem Weltgrund, dem *actus purus* der Selbstoffenbarung des absoluten, im Weltprocess ewigen und allgegenwärtigen Geistes. Die Selbstoffenbarung des Wesens Gottes ist der absolute Grund und Zweck des gesammten unendlichen Weltprocesses endlichen Daseins. Das Reich Gottes ist die Welt selbst im Lichte des in ihrem endlichen Daseinsprocess sich verwirklichenden absoluten Zweckes. Das unendliche Raum-dasein dieses Weltprocesses durch Gott ausser

Gott ist der endliche materielle Boden für die Realisirung dieses Endzwecks. Der unendliche Zeitprocess ist die stete Vermittlung seiner Erfüllung und zugleich die stete Aufhebung dieses endlichen Bodens für sich ausser Gott und ihm gegenüber. —

In diesem Weltprocess offenbart sich am endlichen Geiste, dessen Dasein schon den absoluten Geist als den Grund des Welt-daseins offenbart, wie in seinem natürlichen Leben nach seiner positiven Seite die Güte Gottes in der Welt, nach der negativen Seite Gottes Erhabenheit über die Welt: so in seinem Leben als Geist, wiefern es ein positives der Lebensgemeinschaft wahren Geisteslebens mit dem absoluten Geist ist, die Liebe, — wiefern es ein negatives, in sich zwiespältiges, fleischliches Geistesleben ist, die Gerechtigkeit Gottes. —

Der gesammte Weltprocess aber, in der Einheit aller seiner Momente, ist die unendliche Offenbarung der Absolutheit Gottes, ebenfalls in der Einheit all ihrer Momente: das ewige Ende der Welt ist die *manifestatio gloriæ Dei.*

c. Die Wahrheitsmomente in der kirchlichen Eschatologie.

§ 988. Nachdem so der Begriff des ewigen Heilsziels in seinen Grundbestimmungen gedankenmässig gefasst ist, können nun auch die einzelnen Momente desselben, wie sie im kirchlichen Dogma von der Vollendung ausgeprägt sind, und die Kritik ihre Idee nach der Auflösung ihrer Phantasieanschauung als Problem zurückgelassen hat, auf ihren reinen Gedankenausdruck gebracht werden. Dadurch erst wird einerseits der volle Inhalt des im Vorigen nur nach seiner allgemeinen Gedankenbestimmung fixirten Begriffs des ewigen Heilsziels dargelegt, und findet andrerseits das kirchliche Dogma seine allseitig gerechte Würdigung.

§ 989. Der Verstand muss consequenterweise die ganze Vorstellungsform der kirchlichen Eschatologie auflösen. Damit geht dem vorstellenden Bewusstsein aber auch aller Inhalt derselben verloren. Da nun aber dieser den Abschluss des religiösen Bewusstseins ausmacht, den der Mensch zuletzt aufgeben mag, so hält das verständig vorstellende, rationalistische Bewusstsein

wenigstens die abstracte Vorstellungsform der Unsterblichkeit als seinen letzten Rest von positivem Glauben, als seinen letzten Halt am Rande des Naturalismus mit concentrirtem religiösem Pathos fest. Erst das reine Denken vermag der ganzen Lehre ihr volles Recht anzuthun, nach der negativen und nach der positiven Seite: nach der negativen, dass es die ganze abstract-sinnliche Vorstellungsform als blosse Vorstellung erkennt; nach der positiven, dass es eben damit nicht nur die in derselben ausgeprägte Idee des Heilsziels nach ihrem reinen Wahrheitskern von derselben ablöst, sondern auch die psychologisch-historische Nothwendigkeit der Ausprägung dieser Wahrheit in jene Form einsieht, und so erst dieselbe sowohl historisch recht zu würdigen, als praktisch-religiös vernünftig mit ihr umzugehn lehrt.

§ 990. Die Vermittlungstheologie eignet sich — in unendlicher Nüancirung durch alle Abstufungen herab, von der schüchternsten Abschwächung nur der stossendsten Partien der Kirchenlehre bis nahe an die völlige Verdünnung zur leeren Unsterblichkeitsvorstellung hin — die Verstandeskritik der einzelnen Momente der Kirchenlehre an, aber ohne den allgemeinen Boden, in dem alle Widersprüche derselben in letzter Instanz gemeinsam wurzeln, die Vorstellung einer abstract-sinnlichen Jenseitigkeit der Vollendung, aufzugeben. In dem Maass, als sie dabei ein unmittelbar religiöses Bewusstsein vom Inhalt der Kirchenlehre und ein dogmatisches Verständniss für die Intention ihrer einzelnen Momente hat, — zugleich aber auch Scheu vor dem Vorwurf des Unglaubens, giesst sie, statt mit unbeirrtem wissenschaftlichem Streben nach der reinen Wahrheitserkenntniss den kritischen Process ganz durchzumachen, die Bestandtheile der Kirchenlehre und eines ihr ganz heterogenen modernen Bewusstseins in trüber Mischung zu einer verschwimmenden Anschauung zusammen, die weder dem Verstand, noch der Kirchenlehre selbst, noch der wirklich in dieser enthaltenen Wahrheit Genüge thut, und — noch mehr als auf irgend einem andern Gebiete der Dogmatik — in ein pures Bilderspiel ausartet, weil im Jenseits die Phantasie, von vornherein von der Controle der Erfahrung und den Gesetzen der Wirklichkeit entbunden, bloss nach ihren eigenen psychologischen Gesetzen schalten kann.

991. Die allgemeine Wahrheit, die der Vorstellung von der Unsterblichkeit überhaupt immanent ist und dieser für das vorstellende Bewusstsein ihre Bedeutung giebt, ist bereits § 972 aus derselben herausgehoben worden.

§ 992. Der engere Anschauungsrahmen, in welchem die biblische und die kirchliche Eschatologie das Verhältniss von Diesseits und Jenseits auffasst, als Verhältniss von zeitlicher Aussaat und ewiger Erndte, drückt — religiös wahrer als die gewöhnliche moderne Vorstellung von einer einfachen höhern Fortsetzung — das innere Verhältniss der beiden Momente des Menschen als endlichen Geistes und damit als creatürlichen Ebenbildes des absoluten Geistes, das Verhältniss seines Natur-daseins und seines Geist-seins aus: im letztern besteht der absolute göttliche Endzweck des menschlichen Daseins, und zwar so, dass das erstere die wesentliche Voraussetzung und das Medium für dessen Verwirklichungsprocess bildet.

§ 993. Die Wahrheit in der kirchlichen Lehre vom Tod (§ 545 ff.) ist: der leibliche Tod ist der abschliessende Vollzug der naturnothwendigen Endlichkeit der Weltexistenz des Menschen, welcher in seiner Allgemeinheit in dem § 778 bestimmten innern Zusammenhang mit der Sünde in der Welt steht. —

Durch das innere Absterben für die Sünde im Heilsprocess unterscheidet das Ich sich selbst, sein In-sich-sein als Geist in der Lebensgemeinschaft mit Gott, von seiner eigenen Natur-voraussetzung, die es nach göttlicher Ordnung dem Tode verfallen weiss und darum, eins mit dem göttlichen Willen, versöhnt selbst dem Tode dahingiebt. —

Die Nichtverwirklichung der absoluten Bestimmung des Menschen zur Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist ist innerer Tod. Dieser ist persönliche Schuld der fleischlichen Selbstbestimmung des Ich und Erweis der göttlichen Gerechtigkeit an ihm.

§ 994. Die Wahrheit in der Lehre vom Zustand der nackten Seele nach dem Tod als einem blossen Zwischenzustand (§ 549 ff.): Subject des ewigen Lebens ist das Ich nur als Geist, wenn schon die Totalität des natürlichen Daseins dessen Substrat ist.

Und zwar liegt in der altprotestantischen Fassung dieses Zwischenzustandes als einer sofortigen Versetzung in die vorläufigen Vollendungszustände, welche allein dem christlichen Princip entspricht gegenüber sowohl der katholischen Lehre vom Fegfeuer als der gewöhnlichen Vorstellung von einer continuirlichen Weiterentwicklung, dieselbe Wahrheit, welche auch den Kern der Rechtfertigungslehre ausmacht: dass das ewige Leben nie erst Endresultat des eigenen immer endlichen Thuns des Menschen ist, sondern immer Selbstaufschliessung der göttlichen Gnade an den Menschen in der Selbstaufschliessung des menschlichen Ich aus seiner Endlichkeit heraus für Gott.

§ 995. Die Wahrheit in der Lehre von der Auferstehung des Leibes (§ 556): Subject der Seligkeit oder Unseligkeit ist zwar nur das Ich als Geist; aber das Substrat, Ausdruck und Organ, des ewigen Lebens ist die Totalität des natürlichen, sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseinsprocesses des Menschen.

§ 996. Der Chiliasmus — der nur desshalb innerhalb der Kirchenlehre keinen festen Platz hat, weil sein Inhalt in derselben bereits vollständig an die Lehre vom Reich Gottes auf Erden einerund an die Lehre von der abschliessenden supranaturalen Weltvollendung andrerseits vertheilt ist — vertritt immerhin innerhalb der christlichen Lehre das Wahrheitsmoment der Alttestamentlichen Erwartung der Vollendungszukunft auf Erden: dass das endliche Welt-dasein selbst der concrete Boden für die Verwirklichung des absoluten Endzwecks eines Reiches Gottes ist.

Sein stetes Wiederauftauchen ist eine Kritik der Kirchenlehre von der Weltvollendung auf ihrem eigenen Boden.

§ 997. Die Wahrheit in der Lehre von dem mit der Wiederkunft Christi eintretenden Weltgericht und Weltende (§ 554 ff.): Jeder Mensch als solcher trägt den Maassstab seiner absoluten Werthbestimmung darin in sich, wie er das Princip wahren Geisteslebens, das in der Persönlichkeit Jesu sich weltgeschichtlich geoffenbart hat, in sich selbst subjectiv verwirklicht, und zwar ein jeder unter den concreten individuellen Bedingungen seines endlichen Welt-daseins. Die Verwirklichung dieses Geisteslebens der Gottes-

kindschaft der Einzelnen schliesst auch das ewige Ziel des Menschheitslebens, das Reich Gottes, und darin den absoluten Endzweck des Welt-daseins überhaupt in sich.

§ 998. Dass in der Kirchenlehre die beiden Vorstellungen von einer blossen Weltumwandlung und von einer substanziellen Weltaufhebung einander die Wage halten (§ 558), ist die natürliche Folge davon gewesen, dass die Idee, die sie beide ausdrücken wollen, zwei von einander unabtrennbare Momente hat, welche das vorstellende Denken nur einander gegenüberzustellen vermag: das Reich Gottes, als ewiges Ziel der Menschheit, hat, wie das ewige Leben des Einzelnen, den natürlichen Weltprocess zu seinem Substrat: es selbst aber besteht im wahren Geistesleben, welches die Natnrbestimmtheit in das freie In-sich-sein des Geistes aufgehoben hat.

§ 999. Die Lehre endlich von dem doppelten ewigen Endzustand (§ 559 f.) bringt in dem allgemeinen Rahmen der Vorstellung von der Ewigkeit als einem endlosen Endzustand nach dem Ende des zeitlichen Weltprocesses die absolute Bedeutung des Gegensatzes von Gut und Bös (in der sittlichen Weltordnung) und von Glauben und Unglauben (im subjectiven Geistesleben), d. h. seine Bedeutung für die Erfüllnng des absoluten Daseinszweckes des Menschen, unmittelbarer praktisch-religiös zum Ausdruck, als die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge die Absolutheit Gottes, dass der absolute Geist wie der ewige Grund so auch der ewige Zweck des Welt-daseins ist. —

Da aber auch diess Letztere ein ebenso wesentliches Moment der im christlichen Princip aufgeschlossenen religiösen Wahrheit ist, so hat die Kirchenlehre diese Doppelausmündung ihrer Endanschauung — dort in eine ihrem innersten Wesen nach deistische, hier in eine pantheistische Vorstellung — von sich aus nie bleibend zu überwinden vermocht.

§ 1000. Nur die von Anfang bis zu Ende consequent durchgeführte rein geistige Fassung des im kirchlichen Dogma vorstellungsmässig ausgeprägten Inhalts des christlichen Princips hebt auch diese für die Vorstellung unüberwindliche Schlussantinomie der Kirchen-

lehre zur Einheit zweier von einander unabtrennbarer Momente der theistischen Weltanschauung auf, welche in dem christlichen Princip der Gotteskindschaft ihren religiösen Grund hat.

Der unendliche Weltprocess des endlichen, räumlich-zeitlichen Daseins hat in Gott, als dem absoluten Geiste, wie seinen ewig-allgegenwärtigen absoluten Grund, so auch sein ewiges Endziel, d. h. die Erfüllung seines absoluten Zweckes. Alles endliche Welt-dasein dient dem absoluten Geiste zum Medium der Erfüllung seines absoluten Zweckes durch die Erfüllung seines eigenen endlichen Daseinszweckes. Im Welt-dasein hat nur der endliche Geist einen eigenen absoluten Daseinszweck: diesen aber erfüllt er nur in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste durch die Subjectivirung der Absolutheit des Geistes zum Lebensgrund, zur Lebensnorm und zum Lebensziel seines eigenen, in der Welt endlichen, aber in Gott ewigen Geisteslebens.

Errata.

Seite 14, *Zeile* 4, *statt* schlesslich *zu lesen:* schliesslich.
„ 17, „ 1, „ leisten *zu lesen:* leiste.
„ 30, „ 19, „ andere „ andern.
„ 52, „ 5, v. n. und § 77, Z. 9 *statt* denn *zu lesen:* dann.
„ 116, „ 3, *statt* sinnliches *zu lesen:* sittliches.
„ 161, „ 4, „ nothwenig „ nothwendig.
„ 164, „ 9, „ um das Schwerste *zu lesen:* dadurch um das Schwerste.
„ 172, „ 6, v. u. *statt* יחזה *zu lesen:* יחוה
„ 200, § 212 und § 211 umzustellen.
„ 215, „ 22, *statt* diese *zu lesen:* dieses.
„ 216, „ 13, v. n. *statt* Verheissungszukunft *zu lesen:* Erfüllungszukunft.
„ 238, „ 11, *statt* *εἴκων* *zu lesen:* *εἰκών*.
„ 254, „ 19, v. u. überhaupt zu streichen.
„ 279, „ 15, *statt* *σαρχικὸς τῆς σαρκὸς* *zu lesen:* *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*.
„ 460, „ 11, „ sonsolatio *zu lesen*: consolatio.
„ 490, „ 4, „ aminæ „ animæ.
„ 496, „ 1, v. n. *statt* che vi *zu lesen:* voi ch'.
„ 566, „ 15, v. n. „ den Mitteln *zu lesen*: die Mittel.
„ 584, *statt* § 684 *zu lesen:* § 648.
„ 644, „ 3, „ Natnrvoraussetzungen *zu lesen:* Naturvoraussetzung.
„ 649, „ 18, v. u. *statt* Subsistenzgegensatz *zu lesen:* Subsistenzgegensatzes.
„ 709, „ 6, v. u. „ kraft *zu lesen:* Kraft.
„ 740, „ 3, v. n. „ in activer *zu lesen:* inactiver.
„ 748, „ 16, *statt* Erfüllung „ Vollendung.